

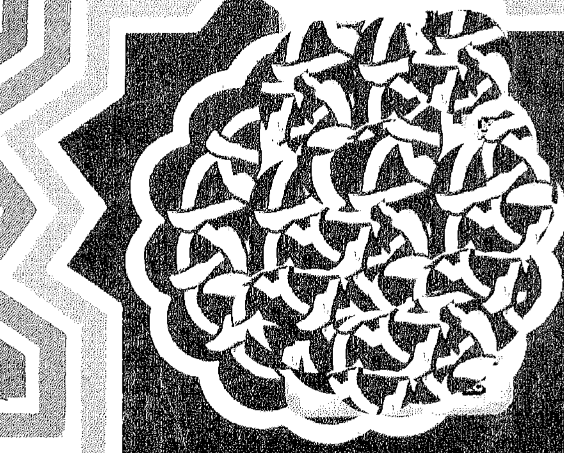
في فكر أبي الحسن البصري الماوردي

من خلال كتاب

أدب الدنيا والدين

تأليف

الدكتور علي خليل مصطفى



دار المجتمع

دار الوفا

وجيه جابر

الطبعة الأولى

١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م



جدة : ميدان الجامعة ص . ب : ٤٠٨٤٥ جدة ٢١٥١١ ت الإدارة : ٦٨٩١٤١٧
المكتبة : ٦٨٩٤٤٦١
فاكس : ٦٨٩٤١٤٤
الخبر : شارع الأمير نايف ص . ب : ٢٣٢١ الخبر ٣١٩٥٢ ت : ٨٩٤١١٣٦٠
المدينة المنورة : شارع الستين ص . ب : ٢٠٢٤٢ ت : ٨٣٨٨٢٩٢
فاكس : ٨٣٨٨٢٩٧



دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة ج م ع

الإدارة والمطابع : المنصورة ش الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب
ت ٣٤٢٧٢١ / ٣٥٦٢٢٠ / ٣٥٦٢٣

المكتبة : أمام كلية الطب ت ٣٤٧٤٢٣ ص ب ٢٣ تلكس 24004 UN WAFA

قراءة تربوية

في فكر أبي الحسن البصري الماوردي

من خلال كتاب

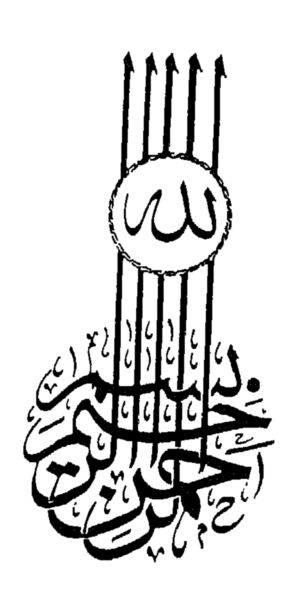
أدب الدنيا والدين

تأليف

الدكتور علي خليل مصطفى

دار المجتمع

دار الوفاء



الإهداء

أمي .. .. .. أمد الله في عمرك...
إليك أهدي هذا العمل المتواضع...
اعترافاً بجميلك وتقديراً لما بذلته من أجلي...
واعترافاً بتقصيري نحوك..

أبي .. .. .. عفا الله عنك ورحمك رحمة واسعة...
إلى روحك أهدي هذا العمل المتواضع...
ولعلي حققت ما كنت ترجوه مني ولي...

ثم إلى حبيبتي الغالية طيبة الطيبة...
مدينة الرسول المنورة.. حماها الله تعالى...
وإلى أهلها الوادعين الآمنين.. زادهم الله أمناً وبركة...

« فإن شرف المطلوب بشرف نتائجه، وعظم خطره بكثرة منافعه، وبحسب منافعه تجب العناية به، وعلى قدر العناية يكون اجتناء ثمرته.

وأعظم الأمور خطراَ وقدراً، وأعمها نفعاً وَرِفْداً، ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة، وبصلاح الدنيا تتم السعادة... ».

أدب الدنيا والدين، ص١٧

تقديم

الأستاذ الدكتور عبد الغني عبود

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.. وبعد.

فإن صدور هذا الكتاب، على هذا النحو الذي يظهر عليه، يذكرني بعدة أمور، تفرض نفسها عليّ، قبل الحديث عن الكتاب ذاته، وقد شرفني الدكتور علي خليل بالتقديم له، وإن كانت هذه الأمور ليست عن الكتاب الذي أقدم له بمعزل:

ـ في مقدمتها على الإطلاق، مسيرة البحث في التربية الإسلامية، بمنهج يلائمها والذي يمثله هذا الكتاب، وقد وضعت بذوره من خلال تفكير مشترك طال وطال، وكان **صاحب** هذا الكتاب شريكاً أساسياً فيه، منذ كان طالباً في أول الطريق **للدراسات** العليا في التربية، ومنذ عشر سنوات خلت على وجه التحديد.

وكان التفكير مجرد **التفكير في** التربية الإسلامية، والبحث فيها بأي منهج من المناهج، في ذلك **الوقت أمراً** يكاد ينكره كل المتخصصين في التربية مما جعل الساحة تخلو **منها، ليقتحمها** غير المتخصصين، بكتابات تملأ السوق اليوم، لتزحمه بغير منهج، وبغير فكر تربوي، حتى صارت إساءة إلى الإسلام وإلى التربية جميعاً.

وبدلاً من أن يحاول المتخصصون في التربية وقتئذ إصلاح الخلل باقتحام

المجال، حاولوه بمزيد من الإنكار للتربية الإسلامية، متذرعين بذلك الخلط الكثير الذي تفيض به الدراسات فيها، ناسين أن تركهم للساحة كان من أسباب هذا الخلط.

وعندما (اضطر) المتخصصون في التربية إلى اقتحام المجال - مجال الإسلاميات - كان غيرهم من المتخصصين في مجالات أخرى قد سبقوهم، في الاقتصاد وفي السياسة، وفي العلوم الطبيعية، أيضاً، فضلاً عن المتخصصين في العلوم الدينية بطبيعة الحال، وكان الخلط الذي يملأ الساحة من حولهم، هو رائدهم فيما يكتبون.

وكأنما تعلم المتخصصون في التربية، منهج البحث في التربية الإسلامية وطريقة الكتابة فيها، ومعالجة قضاياها من غير المتخصصين.

وقد كان هذا هو الوضع، عندما فكرت في اقتحام مجال التربية الإسلامية منذ عشر سنوات، فرأيت ما كتب عنها عاملاً من عوامل تشتيت الذهن المجتمع، أكثر مما هو عامل من عوامل تجميع الذهن المشتت، ومن ثم كان هذا الذي كتب عنها عاملاً من عوامل التنفير من التربية الإسلامية لأي متخصص في التربية، يحترم تخصصه، ويسعى جاداً لدراسة قضاياها بمنهج علمي.

ومن ثم كان لا بد لي من اقتحام المجال، بمنهج آخر، لم يكن له وجود في ذلك الوقت، ولم أكن وحدي بقادر على اقتحام مجاهله، فكان لا بد من الصحبة الطيبة على طريقه، ثم كان تأييد الله لهذه الصحبة الطيبة، فكان المنهج.. بعد قرابة عشر سنوات من العمل الجاد، ومن التفكير المشترك، ومن التواسي على طريق هذا العمل الشاق.

ولم يكن الدكتور علي خليل بمعزل عن ذلك كله، بل كان في القلب منذ البداية، وإن كان قبل العشر سنوات لم يزل غضاً طرياً.

وطبيعي أن يكون الطريق المسلوك، عبر السنوات العشر طريقاً وعراً، محفوفاً بالمخاطر والأشواك، لا من المنهج المفتقد وحده، ولكن من الآخرين، الذين اقتحموا المجال بغير الاستعداد له، والتجمع حوله، باحثين كما بحثنا، ومفتشين كما فتشنا، سواء من غير المتخصصين في التربية، الذين وجدوا ما نقول به، غير ما تعودوا هم أن يقولوا به، ومن المتخصصين في التربية أيضاً، ومنهم من كانوا أساتذة كباراً مما ساءهم ـ ربما ـ أن يأتي الجديد على غير أيديهم، خاصة وأن معظم هذه الأيدي، كانت أيدي لتلاميذ، جلسوا منهم يوماً ما، مجلس التلاميذ من معلميهم في قاعات الدرس.

وهكذا كانت السنوات العشر، سنوات تعب ومشقة، مع المادة العلمية على طريق التربية الإسلامية، ومع المنهج الذي يجب أن يستخدم في معالجة قضاياها، ومع من اتصلوا بها منتجين فيها، من متخصصين في التربية، وغير متخصصين فيها على السواء، ولكنها كانت ـ مع ذلك ـ سنوات كفاح ونضال، هي التي جعلت لحياتنا معنى نحس به من أعماقنا كلما تذكرناها.

وكم هي نعمة من الله تعالى أن تختم هذه السنوات من الكفاح بمثل هذا العمل الذي أقدم اليوم له.

ـ أما الأمر الثاني الذي يذكرني به صدور هذا الكتاب، فهو ما توصلتُ إليه منذ بداية اقتحامي للمجال، من أنني لا أصلح له، ولا يصلح له غيري من المتخصصين في التربية ممن أعدوا إعداداً غربيًّا، كان من نتيجته أن (صبهم) ـ عقلياً ـ في إطار التربية الغربية ـ كما لا يصلح له أولئك المتخصصون في العلوم الدينية، ممن أعدوا إعداداً خاصاً صبهم ـ عقلياً ـ في إطار خاص، وإنما يصلح له فريق (جديد) من التربويين، يكونون ذوي سمات خاصة، نفسية وعقلية، تجمع بين الإعداد الديني والإعداد التربوي معاً، وتجمع إلى جانبها صدق النية وحسن التوكل على الله، والتوجه إلى التربية

الاسلامية لا باعتبارها مجرد (موجة) تركب، كما فعل الكثيرون، ولا يتجهون إليها مدفوعين بمجرد الحماس لها، بغير استعداد لها، دينياً وتربوياً.

ولم يكن هذا (الفريق) موجوداً منذ عشر سنوات، ومن ثم كان لا بد من (البحث) عمن يصلح لأن ينضم إليه، وقيادته إلى الطريق، من خلال العمل المنظم، خاصة في مرحلة الإعداد والتكوين العلمي، في الماجستير والدكتوراه.

وشاء الله أن يكون صاحب هذا الكتاب ـ الدكتور علي خليل ـ واحداً من هؤلاء الرواد، السباقين على طريق الانضمام إليه، رغم حداثة سنه يومها.

وكم جاءني مع الدكتور علي خليل يومها ـ منذ عشر سنوات ـ من أراد ـ مخلصاً ـ أن يسجل في موضوع من موضوعات التربية الإسلامية، فكنت أثنيه عنه بلطف، لا لشيء إلا لأنه ينقصه ـ من وجهة نظري ـ جانب من الجوانب التي أراها لازمة ـ كلها ـ لمن أراد أن يقتحم المجال.

وأحمد الله تعالى أن هذا الفريق قد صار الآن موجوداً وجوداً عقلياً ـ في أكثر من مكان في العالم العربي ـ وأن أعضاءه ـ أينما وجدوا ـ لهم فكرهم المتميز، ووجودهم الفعال وتأثيرهم الواضح بالتالي أيضاً.

وإذا كان هناك من فضل في هذا المجال، فهو فضل الله سبحانه وحده، عليّ وعلى هذا الفريق، أن هداني إلى طريق التربية الإسلامية، وأن ساق إليّ أعضاءه، لنجتمع على مائدتها المباركة، ننهل منها سوياً ونناقش قضاياها، ثم نختط لها ـ معاً ـ طريقاً، كانت في أشد الحاجة إليه.

وليس هذا العمل الذي أقدم له، إلا دليلاً على هذا الوجود الفعال لهذا الفريق الذي يعتبر علي خليل أحد أعضائه.

ـ أما الأمر الثالث الذي يذكرني به صدور هذا الكتاب، فهو ما توصلت إليه أول اهتمامي بالموضوع، منذ عشر سنوات، عندما كنت قد فكرت في تكوين هذه (المدرسة العلمية) في التربية، التي يعد الدكتور علي خليل واحداً من أبرز معالمها ومؤسسيها أيضاً، والتي تتلخص في أن العمل في مجال التربية الإسلامية ليس بالعمل السهل ـ الذي يقدر عليه فرد، مهما كانت إمكانياته، وإنما يقدر عليه فريق متكامل، على أن يجمع بين هذا الفريق، هدف يتفقون عليه، ومجموعة من السمات النفسية والعقلية، يخلق في (المتعدد) (الوحدة) الضرورية للعمل العلمي ـ إضافة إلى المنهج الذي يتفق عليه الجميع بطبيعة الحال.

وأذكر أنه ما من عمل قدم في هذا المجال، سواء كنت أنا الذي قمت به أو كان الذي قام به غيري، إلا وكان هناك عرض له على أفراد هذه المدرسة، ومناقشة لقضاياها، بحيث يمكن أن يعتبر العمل المقدم بالفعل، عمل فريق وإن وضع عليه عند الطباعة، اسم واحد، أو أكثر من اسم، يعرف به العمل بين الناس.

وإذا كان جهد الفريق هذا، لا يبدو واضحاً في أمثال هذه المؤلفات التي قمت بها، أو قام بها غيري من أعضاء هذا الفريق، فقد كان يبدو أوضح وبصورة منظمة، في رسائل الماجستير والدكتوراه، التي ما أجيزت خطة رسالة منها بالفعل، إلا بعد أن كان هناك (شبه اجماع) على صلاح الخطة وعلى قدرة صاحبها على اقتحام مجاهلها.. ثم ما أجيزت الرسالة بعد الانتهاء منها، وما عرضت على لجنة الحكم عليها، وشكلت لجنة لمناقشتها، أو حتى ووفق على طباعتها، إلا بعد أن مرت على أعضاء الفريق جميعاً.

وهكذا كانت الرسالة تعرض على لجنة الحكم عليها، واللجنة مقتنعة ـ مقدماً ـ بقيمتها العلمية، كما تعود الجميع أن يسمعوا من أعضائها، في كل رسالة من هذا النوع.

وهكذا ـ أيضاً ـ كان دفع الرسالة إلى المطبعة لتطبع في كتاب، ضمن (مكتبة التربية الإسلامية)، أمراً منطقياً أيضاً، لتتسع فائدة العمل العلمي المقدم، فتشمل كل راغب في الاستفادة منه، بدلاً من قصر هذه الفائدة على من حضروا المناقشة وحدهم.

ولو أن المطابع أسعفتنا، لبلغ عدد كتب هذه المكتبة اليوم، عشرات الكتب، بدلاً من العدد المحدود الذي نشر منها حتى الآن.

وقد كانت رسالة الدكتور علي خليل، للحصول على درجة الماجستير (فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم) ثاني كتب هذه المكتبة.

وقد كان هذا العمل العلمي المشترك، هو الطريق الذي قادنا الله سبحانه وتعالى إليه، لنكون ـ بالفعل ـ (الفريق) الذي كان لا بد من تكوينه للعمل في مجال التربية الإسلامية.

ـ وأما الأمر الرابع.. والأخير في هذه المقدمة ـ فهو أن (منهج الدراسة) الذي توصلنا إليه، من خلال عمل هذا الفريق، ليس منهجاً واحداً في الحقيقة، وإنما هو مناهج متعددة، فبحث قضية فلسفية من قضايا التربية الإسلامية، يتطلب منهجاً في الدراسة، مغايراً لمناهج دراسة قضية تاريخية، من قضاياها، ومغايراً أيضاً لمنهج دراسة شخصية من الشخصيات، التي لها فكر تربوي إسلامي.

وهكذا توصلنا ـ باختصار إلى أن مناهج البحث في التربية الإسلامية هي مناهج البحث في التربية على العموم ـ وهي نتيجة توصلنا إليها، بعد مناقشات طويلة، بدأناها ـ منذ عشر سنوات تقريباً ـ ونحن مقتنعون تماماً بأن مناهج البحث في التربية، غير مناهج البحث في التربية الإسلامية ثم أثبتت لنا التجربة، أن المناهج واحدة، وإنما الذي يختلف هو (طريقة التفكير)، و(محتوى) هذا التفكير في قضايا التربية.

ومن هنا كان هذا (التمييز) الذي تميز به عمل هذا الفريق: أنه لم يعتبر التربية الغربية تربية كافرة، فيقف منها موقف التصدي والهجوم وإعلان الحرب كما فعل كثيرون، كما لم يعتبر هذه التربية الغربية تربية مثالية/ نموذجية، فيقف من التربية الإسلامية موقف المدافع، محاولاً التقريب بينها وبين التربية الغربية وإنما طرح معالم هذه التربية الغربية ومعالم التربية الإسلامية جميعاً على مائدة البحث والدراسة، ليعتبر (كل صالح) في التربية الغربية المعاصرة، تربية إسلامية، ما لم يتعارض مع (أصل) من أصول الإسلام، وليعتبر كل قديم لا يناسب العصر ومتغيراته، مما كتب في التربية الإسلامية في عصر سبق، أمراً واجبة إعادة النظر فيه.

أي أن (الجديد) الذي أدى إليه عمل (الفريق) في هذا المجال هو أنه توصل إلى (ضرورة) عرض كل وجهات النظر، في التربية الإسلامية، وفي غير التربية الإسلامية على السواء، على إطار البحث والدراسة بروح محايدة موضوعية، يتم فيها تحكيم العقل، وصولاً إلى تربية إسلامية لا (تجمد) على ما كان يوماً ما، بحجة الأصالة، ولا تذوب فيما هو كائن اليوم في مجتمع ما، بحجة المعاصرة، وإلا فهي تربية إسلامية مرنة، ترتبط بأصولها ارتباطاً وثيقاً، على أن تمد هذه الأصول لتعيش بيننا اليوم، فتمكن المسلمين من أن يعيشوا بالفعل في القرن العشرين والواحد والعشرين مسلمين أيضاً.



وليس هذا الجهد الذي أقدم له اليوم، للدكتور علي خليل (قراءة تربوية في فكر أبي الحسن البصري الماوردي) إلا ثمرة من ثمرات عمل هذا الفريق على نحو أو آخر.

وقد بدأت معالم هذا الجهد تتضح في أيام مباركة، وفي أرض مباركة،

أما الأيام، فهي أيام الحج، للعام الهجري ١٤٠٤ هـ، وأما الأرض، فهي مدينة الرسول ﷺ.

ففي الزمان والمكان المحددين، كان العمل قد اكتمل على نحو من الأنحاء، وكانت أكثر من جلسة لمناقشة العمل ككل، ومناقشة بعض أفكاره.

وكما بدأت معالم العمل في أيام مباركة، انتهت صورته في أيام مباركة أيضاً.

وإني إذ أقدم هذا العمل لأعتبره عملاً علمياً فيه كثير من الجهد وكثير من الأفكار الطيبة، بل فيه إضافة جديدة، خاصة في اعتبار المؤلف التكليف مدخلاً من مداخل التربية الإسلامية، وغير ذلك من أفكار تربوية عند الماوردي والتي استطاع أن يبرزها بل ويصل إلى نسق متكامل عن التربية عند المفكر العربي المسلم أبو الحسن البصري الماوردي.

وأسأل الله تعالى، أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن يفيد به، وأن يكافىء صاحبه، وأن يجزيه خير الجزاء، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

وهو ولي التوفيق.

عبد الغني عبود

١٢ ربيع أول ١٤٠٥ هـ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد فإن وعي الذات.. ما أحوجنا إليه، حاجتنا إلى الرشد وفعالية الأفكار... شوقاً وتطلعاً إلى استئناف المسيرة الزاهرة بآلامها وآمالها.

ولن يبدأ هذا من فراغ، إنه يحتاج إلى الجهد الدائب والعمل الدءوب لنبني، لنتحرك حركة الاستئناف والإتمام، استكمالاً لجهود سبقت، وتأسيساً على أفكار تأصلت، وأثبتت فعاليتها خاصة في حياتنا العلمية والتربوية وما يتصل بها، فهي في اعتبارها الأول والأخير حركة واسعة من أهم خصائصها الاستمرار - في الوعي - في الجهد - في التعامل مع الواقع إنتاجاً وإضافة، فتيار الفكر والعلم «استمرار في عمق وعي الإنسان، مهما اعتراه من فتور أو خمود أو كبوة في زمن ما، في مكان ما، فإنه تيار أخص خواصه الاتصال في الاستمرار، والدأب في التقدم»[1].

وهذا هو سر نجاح العلم، ودوره وأهميته في تطوير الحياة، وإثرائها، وتيسيرها أيضاً، ولتأكيد الوعي أو بالأصح لعودة الوعي نحن في حاجة ماسة إلى هذا الاستمرار ودعمه،.. إلى الدأب الفكري والجهد العقلي والروحي لنبلغ الرشد، فنعمق الوعي بذاتنا.

---

(١) د. سيد أحمد عثمان: التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي - الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٧، ص٧.

ومواصلة استمرارنا وعلميته، وفكرنا واجتهاده، وابتكارنا وإعادته إنما ينبع أصلاً من الأصالة، وهي اجتهاد وإضافة وإبداع وابتكار.. وهو لا يعتمد على الأوهام، بل بالاهتمام. اهتمام بماض نبعث أحسن ما فيه ليكون أساساً ومنطلقاً للتجديد والإضافة، وجديد يلتصق به ويمتزج فيه، لا يأخذ شكل الرقعة الجديدة في الثوب القديم الذي ربما بليت منه أجزاء.. واهتمام بواقع نعيشه، القديم فيه بكله، بتناقضاته.. ولا بد من نبذ التناقضات وإثراء الواقع.

والقديم فيه منجزات منبعثة من أصول ذاتية، وهذه الأصول لا بد لها من تناول، وما كان ناتجاً عنها، ربما لابس الزمان والأرض فتغير لونه، لكن روحه ونسيجه يحتاج إلى اهتمام، لا باعتبار ذاته، ولكن باعتباره مكوناً من مكونات ثقافتنا المعاصرة، ومن المغالطة وتجنب الصواب إنكار هذا القديم المعاصر، محاولة لعزله أو بتره، وهو شيء دونه أي شيء.

إن دراسة تلك الأفكار (القديمة) تأتي أهميتها، لا لأنها مجال من مجالات الدراسات المكتبية أو النظرية، بل، علي الأقل، لما يأتي:

- إن هذه الأفكار تعتبر أصولاً لممارسات ما زالت تُمَارَسُ في مجال الحياة العامة، كما هي في مجال التربية، وأي إضافة جديدة لا تأخذ هذا في اعتبارها تكون غير كاملة، بل إن مآلها بعيداً أو قريباً، الرفض.

- إن الكشف على القديم هدف في حد ذاته، لأنه يكشف الواقع، ويضع أيدينا على جوانب القوة وجوانب الضعف التي أسهم في إيجادها.

إن هذا يعكس شيئاً من أهمية دراسة فكرنا التربوي الماضي عبر لمحاته أو آرائه، لأنه ما زال يشكل نسيج ثقافتنا المتصلة بوعينا الحاضر، لذا فإنه لا بد لنا من النظر إليه من الداخل لا من الخارج، فنظرة من خارجه توقعنا في أحكام خارجية مفروضة، تنسينا أنفسنا، وتجعلنا نبدو بمظهر الطفل الميال إلى

التقليد والاستعراض، يخدعه بريق الألفـاظ، والحلـوى الملفـوفـة بـالأوراق الملونة، لا بد من النظر إليه نظرة جادة، لا نظرة السائح أو العابر عبر أرض غريبة، يحط رحاله، أو يمر فيجد في طريقه ما يستلفت النظر فيقف مستغرباً، مندهشاً، ويبدي الإعجاب والتحية، ثم.. ينفض عنه.

إن دراسة فكرنا التربوي (القديم) يبدو أكثر أهمية لأنه ما زال يعيش حياً، إن لم يكن في التربية السائدة، فهو موجود وجوداً أولياً، ومن ثم فإن دراسته تبدو هكذا، لا إحياء له، ولا مجرد تعلق به، ولكن إحساساً بالحاضر وانتماء للمستقبل، وزيادة الإحساس والوعي. بعد أن أصبحنا نعيش على هامش الحضارة، مستهلكين لمنجزاتها، دون أن نسهم في صنعها، واكتفينا بالاندهاش، والتعلق ببريق الأشياء دون معرفة جذورها، أليست دراسة القديم جزءاً من مشروع البحث عن مذهب أصيل لنا، في الحياة، وفي الناس، وفي التربية؟.

إن وعينا بذاتنا شيء مهم، ولن يكون هذا بنبذ القديم والتخلص منه، فهذا ضار للأمة من الناحية النفسية والعقلية، لأنه يزيد القلق واليأس، ويجعلها معلقة في الهواء بلا أرضية، وأي إنسان أو مجتمع يمكنه العيش معلقاً بلا أصول؟ وهو لن يكون بالعيش على القديم كلية، إذ أننا لا يمكننا العيش على الماضي أو فيه كما هو، فمتغيرات العصر كثيرة، ومشكلاته، بل إشكالياته أكثر، أنصع تجلياتها هذه المشكلة التي نحن بإزائها.

إن الأمر يحتاج إلى مزيد من بذل الجهد، ولا تزال المرحلة طويلة ممتدة، تحتاج دراسات تتناول كل جزئيات حياتنا في مجتمعاتنا الإسلامية العربية، تستوحي أصول القديم وتجلياته، لا تهمله ولا تحتقره، ولا تسرف أو تتطرف في التعصب لهذا القديم، وإن تعصبت لأصوله بفهم واع مقدر، ومن المطلوب أيضاً الإقبال على الحياة المعاصرة بكل ما تحمله من سعادة وألم، ومن إبداع وانحراف، لنفهم ونعي، ونأخذ بالحق ونمزج ليأتي المزيج كاملاً جيداً.

ثقافتنا وفكرنا وحضارتنا (هذا القديم) هو ذخيرتنا وأساسنا وأصلنا لمواجهة متطلبات حياتنا، ويجب أن يحظى بعناية فيها الحب والاهتمام والحرص لأننا منه وهو منا، وحق علينا أن نفهمه ونتمثله ونعرضه ونجلوه جلاء للإنسانية.

إلا أن دراستنا له لا تعني قولبته أو محاولة تأطيره بأطر خارجية، بل يجب أن تتم الدراسة من الداخل، داخله هو، لاكتشاف حركته الذاتية الأصيلة، وإدراك عوامله المتحكمة فيه، وتَبَنِّيه وتمثله تمثلاً صادقاً، يعطينا ويمكننا من مقاومة بريق الألفاظ اللاهب، الخادع، فخداع الألفاظ هو أكبر شرك يقع فيه الفكر، «فاللفظ ليس مجرد عبارة براقة أو مصطلح حديث، أو مجرد ثوب عصري نتيه به، ونستدل به على تقدميتنا وعصريتنا، بل هو عالم زاخر يَجُدُّ وراءه تداعيات ذهنية، ويسحب المرء من حيث لا يشعر إلى نتائج قد لا يريدها، تماماً كتلك الأبواب السحرية القديمة التي تحدثت عنها (ألف ليلة وليلة) والتي تفتح عقب كلمة السر، فيجد المرء بعدها عالماً من المدهشات والغرائب»[1].

ولكل حضارة وفكر وثقافة ألفاظها ومصطلحاتها، ونحن في حاجة إلى ألفاظ ومصطلحات حضارتنا وثقافتنا خاصة التربوي منها، ولن يكون هذا إلا بدراسة ثقافتنا من داخلها لنحيي ما فيها لتصبغ حياتنا بصبغتها وألفاظها ومصطلحاتها الأساسية التي تعكس روح حضارة تعطي للمطلق الأهمية الكبرى، ولا تحصر الإنسان فيما هو داخل إمكانياته، إن هذا يعطينا المؤشر الكافي لاستقاء ألفاظنا ومصطلحاتنا من ثقافتنا. يعني دراستها من داخلها، ولا نبالي بتلك التهم الرخيصة أو الصيحات الفارغة التي نحذر منها، مثل الرجعية وضيق الأفق، وعدم الاطلاع، والانعزالية، والسلفية، والتقليدية، وغير ذلك

---

(١) د. عبد الحميد إبراهيم: الوسيطة العربية، مذهب وتطبيق - دار المعارف - مصر، ١٩٧٨، ص١٢.

من نعرات لا تستهدف إلا وضع العقبات أمام استحياء الذات، والوعي والرشد الفكري، ومن ثم سهولة الغزو الفكري وتسهيله.

وإذا كنا في هذا الوضع، فإنه من الصحيح والسوية أن نقبل على دراسة مفكرينا، نقرؤهم في ضوء معطيات عصرهم، وفي ضوء معطيات الإسلام الزاهرة المضيئة، وإذا كنا ندرس الماوردي كمفكر له فكر وآراء تربوية، فلأن التربية هي حياتنا، وحركتنا، إنها ارتباطنا بأصالتنا وحاضرنا ومستقبلنا. إننا حين ندرس الفكر التربوي لمفكرنا، نهدف إلى:

(١) الإسهام في إنماء الذات الفكرية والعلمية والتربوية المتميزة، وذلك بربطها ربطاً واعياً بتيار التاريخ الفكري والوجداني والروحي، وبمزيد من الاتصال والوصال العقلي، والتعرف الوجداني العاقل على ثقافتنا وفكرنا وتربيتنا، والتعمق في جوانبها، وخاصة، تلك الجوانب التربوية، لنتعرف عليها من داخلها ونفهمها من ذاتها، لندفع الدم يجري، يجدد فكرنا التربوي المعاصر، خاصة مع ضعف البنيان التربوي برغم الاجتهاد، إذ أنه اجتهاد من خارج، لا من الذات.

ومع الإحساس العام، والإلحاح القائم على يقين بضرورة إدماج هذا الفكر في التكوين العقلي، على مستوى الشعور للفكر التربوي وممارسته، تتضح أهمية هذه الدراسة وأمثالها، وعلى أضعف الإيمان من جانبنا، التزام وصدق مع النفس، وإسهام في تكوين فكر متيمز وذات تربوية واضحة القسمات.

(٢) إذكاء روح الإقبال على الفكر الماضي وحصيلته التربوية، لغربلتها وتنقيتها من الشوائب التي علقت بها، وتأكيد الصحيح والصالح منها وبلورتها. لا نقول مجرد التعرف عليها، بل نقول دمجها في الواقع المعاش، لا انفصالاً ولا انفصاماً، فهذا الماضي الحي هو مكون الواقع

وما فيه في آن واحد، ولن تكون دراستنا حينئذ، ولا تطوير الواقع أيضاً رقعة في ثوب، أو مجرد زرع أعضاء يطردها الجسم بمجرد زرعها، لغربتها وغرابتها، ولكن تأتي من وسط اللحمة والسدى امتدادات النسيج، فلا يأتي غريباً، لأنه من الواقع، ومن أرض المشكلات ينبثق، وإليها يعود إما بِحَلٍّ يرضي وينهي المشكل، وإما بتأصيل لجوانب الأصالة، وإما بتعميق للوعي بالذات، لننطلق في البناء بوعي وحرية وحركة واتزان.

إن هذا يأتي متمشياً تماماً مع اتجاه أصالة ثقافتنا، لأنه نابع من داخلها، من مصادرها، والالتزام بهذا الخط يبعث الأمل في النفوس، وفي مستقبل تربيتنا العربية الإسلامية بالذات، والعلمية بعموم.

(٣) المشاركة في الدفع نحو الإقبال على الجديد، بلا خوف أو تخوف، بلا محاذير أو تحذر، إذ ليس من طبع الأصالة الإسلامية الخوف من الجديد، فالمسلم بناؤه الفكري متين، لا يجعله يزيغ أو يضل أو يتوه، فهو ينطلق من الإيمان بالله الواحد، ذلك الإيمان الدافع إلى معايشة الجديد، والاجتهاد فيه وإبداعه، إنه معايشة بدون تقوقع، وتمازج مع كل الثقافات والأفكار، وتَمَثُّلٍ وهضم، ليأتي النتاج بعد ذلك متميزاً متفرداً أصيلاً، وهكذا نطمح لفكرنا التربوي ونظامنا التعليمي.

ونحن إذ نقدم هذه الدراسة للتربويين خاصة، وللأمة عامة، نأمل أن تسهم في إيجاد الوعي بذاتنا التربوية، كما نأمل أن تحقق الهدف منها، وهي تشتمل على سبعة فصول، اعتمدنا فيها على المنهج التحليلي، والوصفي مرتبة حسب هذا المنهج كما يلي:

ـ الفصل الأول:

وهو يتناول عصر الماوردي والإطار الاجتماعي والسياسي، الذي نشأ فيه

الماوردي واكتسب معالم فكره منه، واستمد منه ثقافته أيضاً، وعرضنا فيه للبيئة السياسية، وما تميزت به، وكذلك للبيئة الاجتماعية والاقتصادية، وأهم ملامحها، ثم البيئة العلمية، وأشهر علماء الفترة، وعوامل ازدهارها وقوتها وتنوعها بالرغم من التفرق السياسي، ثم عرضنا للحركة التعليمية، والفكرة التربوية السائدة، مع عرض سريع لأهم المؤسسات التعليمية ومناهجها، ثم الطرق السائدة في ذلك الوقت.

كما ترجم للماوردي وعرض سيرته الذاتية ونشأته، ورحلته، ثم أهم الأساتذة الذين تلقى عنهم، ثم التلاميذ الذين تلقوا العلم على يديه. وقد أظهر من خلال ذلك الشخصية العلمية للماوردي وكذلك مؤلفاته.

وكان لا بد من إيضاح موقع الماوردي على خريطة الفكر الإسلامي، وفي تياره، وظهر أنه مفكر إسلامي أصيل، ووضح من جوانب فكره أنه يؤكد النزعة الإسلامية الوسطية. والتي تتضح قسماتها في كل كتاباته، فمشروعه الفكري كله يهدف إلى إقامة هذا التوازن، ويؤكد تلك الوسطية، هذا إلى جانب أنه كان يهدف إلى توحيد الأمة في ظل خلافة إسلامية عادلة قوية، مع تأكيدهِ على دور العقل والشرع.

ولقد جاء فكره التربوي في هذا المجال، فأوضحت كيف أن فكره العام قد أثر في الفكر التربوي الذي يجيء متميزاً متفرداً دالاً على أصالة الرجل، وفي هذا الإطار أتى تحليل كتاب أدب الدنيا والدين حيث أوضحت قيمته التربوية، وكيف أنه كتاب يمكن أن يعتد به في مجال البحث التربوي والتربية.

ـ **الفصل الثاني:** التكليف والتربية

ويعتبر هذا الفصل مدخلاً أساسياً لدراسة الآراء والأفكار التربوية في فكر الماوردي، وتجيء بقية فصول الكتاب التالية في إطار هذا الفصل، ومن الجدير بالذكر أننا تناولنا الجانب العقائدي في أقسام التكليف، ويشمل الفصل

الحديث عن: معنى التكليف، وضرورته، ومصادره، وعناصره، وأدواته وضماناته، وأحوال الناس من حيث استجابتهم لداعي التكليف، وقد بينا صلة التربية وأهميتها لكل هذا.

- **الفصل الثالث:** الطبيعة الإنسانية في فكر الماوردي

وقد تناول ماهية الإنسان واستعداداته الفطرية، ومكونات الذات الإنسانية، والجبر والاختبار والفردية والجماعية، وربما كان أنسب وضع لهذا الفصل هو هذا المكان، نظراً لأن الإنسان هو موضع التكليف وهدفه، ولذا كان لا بد من الحديث أولاً عن التكليف ثم يأتي الحديث بعد ذلك عن الإنسان والمجتمع وغير ذلك.

- **الفصل الرابع:** المعرفة في فكر الماوردي

وقد تناولت فيه المعرفة في فكر الرجل من حيث إمكانيتها وطرقها، وما يتعلق بهذه الطرق، وجاءت في هذا الموضع من الدراسة لأن التكليف لا يتم إلا بالعلم والمعرفة، ومن ثم جاء بعد مبحث الإنسان.

- **الفصل الخامس:** الأخلاق في فكر الماوردي

ويعرض هذا الفصل لرأي الماوردي في ماهية الخُلُق والإنسان الفاضل وأفعال الإرادة، وقواعد السلوك الأخلاقي، ومكارم الأخلاق.

- **الفصل السادس:** المجتمع في فكر الماوردي

ويعرض للمجتمع، وأصول المجتمع، والقواعد التي يتم بها انتظام الحياة في المجتمع، وأسس العلاقات الاجتماعية.

- **الفصل السابع:** التربية عند الماوردي

ويبحث في ماهية التربية عند الرجل، والعوامل المؤثرة فيها، وأهداف التربية.

- **الفصل الثامن:** التعليم والتعلم عند الماوردي

ثم عرض الباحث لأهم النتائج التي تمخضت عن هذه الدراسة، والتي تلزم الفكر والمفكرين بالقيام بالواجب إزاء هذا الفكر التربوي، وإزاء مثله وغيره.

واعترافاً بالفضل والجميل، ولما بذله معي أستاذي الدكتور عبد الغني عبود أقدم له الشكر والعرفان، وأشكر أيضاً كل من قدم رأياً أو عوناً لإخراج هذا الكتاب ليكون بين يدي القراء، وأخص بالشكر الدكتور محمد أحمد دسوقي والدكتور محمود عبد الحليم منسي من قسم علم النفس بكلية التربية - جامعة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة. كما أخص بالشكر زوجتي وأولادي الذين ضحوا بالكثير من أجل إخراج هذا الكتاب.

وفي البدء والنهاية لله الحمد على التوفيق، ونسأله أن يفيد بهذه الدراسة، وأن يجعلها خالصة لوجهه تعالى. وأن يتجاوز عن أخطائي ويمنحني العفو ويجزيني جزاء العاملين.

الفصل الأول
أبو الحسن البصري الماوردي

أولا: عصر الماوردي

- البيئة السياسية.
- البيئة الاجتماعية والاقتصادية.
- البيئة العلمية والفكرية.

ثانيا: أبو الحسن الماوردي

- من هو؟
- أخلاقه.

ثالثا: فكر أبي الحسن الماوردي

- شيوخه.
- تلاميذه.
- شخصيته العلمية ومؤلفاته.
- الفكر العام للماوردي، وموقعه في تيار الفكر الإسلامي.
- الفكر التربوي للماوردي.
- كتاب أدب الدنيا والدين وقيمته التربوية.

تمهيد

لقي الماوردي اهتماما مبكرا من قبل المختصين، فلقد اشتهر منذ زمن بعيد بأنه ممثل للفكر السياسي الإسلامي، منذ نشر له كتاب (الأحكام السلطانية) في بون عام ١٨٥٣، ورغم هذا فأفكاره لم تلق الاهتمام الدراسي اللائق الذي تستحقه، فلقد «اهتمت بالماوردي دراسات قليلة جدا، ظلت نظرية وعامة، ولم تتطرق إلى تفاصيل فكره وحقائق ذلك الفكر»[١].

وإذا كان الماوردي قد اشتهر بأنه كاتب فقهي سياسي، اعتمد الباحثون على كتابه «الأحكام السلطانية» باعتباره تصورا نظريا للدولة الإسلامية، كما اهتم به المستشرقون من أمثال بروكلمان وجب وروزنتال، وغيرهم، إلا أن الاهتمام به كمفكر تربوي، له نظرات في التربية والتعليم والتعلم، فإلى الآن لم يحظ باهتمام إطلاقا. ومن ثم كان اهتمامنا بالكشف عن بعض جوانب فكره التربوية، واستطلاع وجهات نظره في التربية والتعليم، خاصة من كتاب (أدب الدنيا والدين) بالذات، وذلك في ضوء ما كتب عن الرجل بعامة، وفي ضوء معطيات وبنية عصره، الذي يعبر عنه من ناحية، ويعبر عن صورة مثالية مشرقة من ناحية أخرى، أي دراسة الرجل باعتباره ظاهرة من عصره، كيف

---

(١) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك (تحقيق ودراسة دكتور رضوان السيد) ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت: ١٩٧٩ م ص٦ من مقدمة المحقق.

فكر؟ وكيف واجه مشكلات عصره؟ وكيف كانت تجليات فكره؟ وما أهم آرائه التربوية؟

ويقضي هذا بدراسة عصره أولا، ثم دراسة الرجل ثانيا، والتعريف به وتوضيح موقعه من تيار الفكر الإسلامي، ومعالم فكره التربوي، وقيمة كتاب أدب الدنيا والدين التربوية.

أولا : عصر الماوردي .. ومعطياته

تميز عصر الماوردي بخصائص عديدة، تجلت وانكشفت في كافة جوانب الحياة، والمفكر ابن عصره، نتاج من نتاجه، يتأثر به إما سلبا أو إيجابا، ومن ثم تأتي أهمية الكشف والتوضيح لروح عصر الماوردي، والتي تبرز فيما يلي:

(١) البيئة السياسية:

تميز عصر الماوردي بوجود صراعات وانقسامات سياسية ومذهبية مع ما صاحب ذلك من ذيوع الفتن والاضطرابات، والعبث بسلطان الخلفاء، ونلاحظ هنا ارتباط السياسة بالتمذهب الديني، حتى إننا نلاحظ ظهور ثلاث دعوات (سياسية - دينية)، وهي تتمثل فيما يلي: البويهيون ومثلوا الشيعة في دعوتهم الإمامية، والفاطميون والذين مثلوا الشيعة في دعوتهم الإسماعيلية، والعباسيون الممثلون للمذهب السني واتجاهه.

ويقع الخليفة العباسي تحت النفوذ البويهي، وتشهد بغداد اضطرابات ومذابح بين السنة والشيعة، وتصبح نهبا للصوص والقتلة والغوغاء بسبب الفوضى السياسية وعدم استتباب الأمن، وكان هذا طابعا للعصر رغم فترات الهدوء النسبي. ومع انتهاء العصر البويهي، بدأ عهد السلاجقة الذين دخلوا بغداد عام ٤٤٧، (وهم سنيون) وبدأ عصر سياسي جديد، وكذلك تَغَيَّر الفكر والاتجاهات الفكرية.

وشهد العصر أيضا ازدهار الخلافة الفاطمية في مصر، وغدت تشكل خطرا على الخلافة العباسية، بعد أن ظهرت نواياهم نحوها، وهدفوا إلى إسقاطها، وفعلا استطاعوا دخول دمشق، إلا أن الفاطميين لم يستطيعوا تحقيق هدفهم في إسقاط الخلافة ودخول بغداد، وفي العصر أيضا سقطت الدولة الفاطمية وانتهى أمرها [1].

وعموما، فإن العصر يشهد اضطرابات سياسية ـ دينية كثيرة، ولا يُعْفَى من هذه الصفة رغم رعاية الآداب والفنون وازدهارها في العصر البويهي وكذلك السلجوقي.

وإلى جانب هذا شهد العصر قيام دويلات صغيرة، ورغم رعايتها للحركة الفكرية، إلا أنها تبدو ضئيلة بالقياس إلى الدويلات التي حكمت في القرن الثالث والرابع للهجرة. «حيث يبرز دور الطاهريين والسامانيين في المشرق والحمدانيين في الشام في تشجيع وتقريب العلماء والأدباء، بل إن البويهيين في القرن الرابع ـ رغم آثارهم السلبية ـ شجع وزراؤهم أمثال ابن العميد والمهلبي وسابور ـ وكلهم عرف باهتمام ظاهر بالآداب والعلوم ـ الحركة الفكرية في العراق وإيران.

إن تنافس الدويلات في القرن الرابع الهجري ولّد تزاحما على تشجيع العلماء والأدباء وتقريبهم، كان له أثره البالغ في الإنتاج المزدهر، كما ونوعا ـ خلال هذه الفترة.

أما الدويلات في القرن الخامس الهجري، «فقد أكدت على النواحي

---

(١) راجع: أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، المقدمة. وابن الجوزي: المنتظم، جـ٦، ص١٦٠ وما بعدها، جـ٨، ص١٥٧، ١٥٨، ٢٠٠، ٢٠١

العسكرية والسياسية بالدرجة الأولى »[1].

ويمكن إيجاز معالم الناحية السياسية في عصر الماوردي فيما يلي:

١ - تجزؤ وانقسام الدولة العباسية إلى دويلات:

ومن أشهر الدويلات في هذا العصر - الأغالبة، والغزنوية، والفاضمية والبهويهية والسلجوقية.

٢ - ضعف الخلفاء وضياع هيبتهم:

منذ بداية القرن الرابع، كان الخلفاء العباسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في إدارة الدولة، بالرغم من استقرار أحوالهم الشخصية، وقد زاد الأمر خلال النصف الثاني من القرن الرابع، والنصف الأول من القرن الخامس.

وكان أمر الدولة في يد البويهيين الذين استبدوا بالحكم ووضعوه كله في أيديهم، مما ترتب عليه ضعف مركز الخلافة العباسية، حتى غدا الخليفة ألعوبة في أيديهم. وكان البويهيون شيعة غلاة، يعتقدون أن الخلافة حقهم، وليس للعباسيين أي حق فيها، وبالتالي لم يكن لديهم أي باعث على طاعة الخليفة، ولقد فكروا في إقامة خلافة شيعية، بدلا عن الخلافة العباسية، لولا أنهم لاحظوا أن هناك موانع شعبية وسياسية، أدت إلى تخليهم عن الفكرة، وكان من نتيجة ذلك أيضا إقلاعهم عن فكرة القضاء على الخلافة العباسية، والاعتراف بالخلافة الشيعية الفاطمية القائمة في مصر آنذاك، ورغبوا في أن يظل في أيديهم القوة والسلطان وأن يستبدوا بالخلافة العباسية، وكان هذا سببا في ضعف الخلافة العباسية.

---

(١) د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد - الطبعة الأولى - دار العلم - بيروت - ١٣٨٥ هـ - ١٩٧٥ م. ص١١٦، ١١٧. وراجع: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ج ١. ص ١٧٥ - ١٨٨.

ويظهر هذا الاستبداد من قراءة تاريخ الفترة في أحد الكتب المشهورة، ومن خلالها يظهر ضعف الخلفاء وضياع هيبتهم، ولعب البويهيين بمقدرات الحكم والإدارة والخلافة.

ففي سنة ٣٢٠ قتل المقتدر بالله الذي كان قد تولى الخلافة سنة ٣٩٥ هـ، قتله (مماليك وخدم له) وكان مشهورا بالتبذير «والتفريط في الأموال، وطاعة النساء، وعزل الوزراء، حتى قيل إن جملة ما صرفه في الوجوه الفاسدة ما يقارب ثمانين ألف ألف دينار»[١].

وَوُلِّي المعتضد (القاهر بالله) بعده، وانتهى أمره إلى القبض عليه «وسمل عينيه وعذابه بأنواع العقوبات»، «وارتكب فيه أمر عظيم لم يسمع مثله في الإسلام، ثم أرسلوه، وكان تارة يحبس، وتارة يخلى سبيله»[٢].

وفي عام ٣٢٢ هـ يتولى الراضي بالله، آخر الخلفاء الأقوياء[٣]، وبعده يتولى المتقى لله عام ٣٢٩ هـ، وتنتهي خلافته بسمل عينيه، وخلعه، ويتولى بعده المستكفي بالله عام ٣٢٣ هـ، ورغم طاعته للبويهيين، إلا أنه ينتهي بالخلع بعد سمل عينيه وإيداعه السجن، ويتولى المطيع لله عام ٣٣٤ هـ، وفي عهده يتسع نفوذ آل بويه، وتقع ثورة القرامطة وينقل الحجر الأسود من مكانه بالكعبة إلى البحرين[٤].

ويدل على اضطراب أحوال الخلفاء وضعفهم ما يرويه ابن الأثير عن الخليفة الطائع، فلقد صادر الأمير بهاء الدولة البويهي أمواله، عندما احتاج إلى

---

(١) الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١١، ط ٢، ١٩٧٧ م ص ١٦٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٩٦، ١٩٧.
(٤) راجع: المرجع السابق، أحداث سنة ٣٢٩، ٣٣٣، ٢٣٤، ٣٣٩ في الجزء الحادي عشر.

المال. وذلك بعد القبض عليه وبالتالي خلعه عام ٣٨١ هـ[١].

وجملة الأمر أن الخلافة العباسية كانت اسمية، أما التصرف الفعلي والسلطة الحقيقية فكانت في يد البويهيين الذين تلاعبوا بأقدار الخلافة بحيث كانوا يولون من يريدون ويخلعون من يريدون.

وظل الأمر في اضطراب وقلق يعكس ضعف الخلفاء والخلافة، إلى أن تولى القادر بالله عام ٣٨١ هـ، واستقرت الأمور نسبياً في عهده الذي طال وامتد إحدى وأربعين سنة، ولقد عانى القادر من البويهيين وتسلطهم وسلاطتهم لولا قوة شخصيته واستناده على العلماء واستغلاله العوامل المختلفة لصالحه. ثم كان حكم القائم بالله الذي تولى عام ٤٢٢ هـ وحكم خمسا وأربعين سنة.

وهكذا يمكن القول أن عصر الماوردي كان عصر اضطراب وفتن وصراعات سياسية، إلا أنه تميز بالاستقرار النسبي الظاهري، في ظل حكم القادر بالله والقائم بالله، رغم الفتن والصراعات التي نشبت بين السنّة والشيعة، ورغم التنازع والنزاعات بين الأمراء والوزراء مع ضعفهم.

ولذا نلمح في فكر الماوردي، إبداعا في السياسة والفقه، حيث حاول أن يؤكد الخلافة ويؤكد ضرورة وجودها، وفي نفس الوقت يوجه النصائح للملوك والوزراء في محاولة فكرية لإيجاد جو الاستقرار، وفي نفس الخط كان يحاول أن يجمع الأمة على رمز واحد وخط واضح مستقيم هو خط الإسلام، كما نلاحظه ونقرأه في أدب الدنيا والدين على وجه خاص.

---

(١) راجع: ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ - دار الطباعة المنيرية - القاهرة - ١٣٥٣ هـ الجزء السابع، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) البيئة الاجتماعية والاقتصادية:

من الظاهر أن الحالة الاجتماعية والاقتصادية كانت امتدادا لما سبق العصر من عصور، من حبث التركيب الاجتماعي الطبقي، حيث وجدت طبقات اجتماعية مختلفة، فالطبقة العليا كان يحتلها الخلفاء والأمراء والوزراء والقواد والولاة، والقضاة، ومن يلحق بهم، ورؤساء التجار وأصحاب الإقطاع من ذوي الأعيان واليسار، أما الطبقة الوسطى فكانت تشتمل على رجال الجيش وموظفي الدواوين والتجار والصناع الممتازين، والطبقة الدنيا، كانت تشتمل على العامة من الزراع وأصحاب الحرف الصغيرة، والخدم والرقيق، وهذا مع اختلاف بين هذه الطبقات في المستوى الاقتصادي والاجتماعي، فكانت الطبقة العليا تعيش في نعيم وترف، أما الطبقة الوسطى فكانت ذات يسار لما كانت تقوم به من نشاط اقتصادي يخدم الطبقة العليا. وتصور كثير من الكتابات حالات هؤلاء، خاصة التجار، وحالات التجارة والصنائع الرائجة، والتجارات المركزة في أيدي كبار التجار والصناع[1]. وفي نفس الوقت كان هناك أناس في هذه الطبقة لم يكونوا على نفس المستوى من اليسار، وعموما فقد عاشت هذه الطبقة في يسار، رغم وجود بعض الأزمات.

أما الطبقة الثالثة، فهي طبقة العامة، وهي التي كان يقع عليها عبء العمل كله في الزراعة أو الصناعات الصغيرة أو الخدمة، كانت طبقات كادحة، تعاني معاناة حقيقية، من غلاء الأسعار وإقفال الأسواق الذي تكرر أكثر من مرة، وإلى هذه الطبقة ينتمي القرادون وأصحاب الملاهي الصغيرة والمهرجون.

ويعكس ابن كثير في كتابه «البداية والنهاية» في حوادث عام ٣٧٣ هـ ما وقع بالناس، نذكر منها ومن غيرها ما نصّ عليه وصور حالته، حتى يتبين

---

(١) راجع: الجهشياري: الوزراء والكتاب ـ مطبعة الحلبي ـ القاهرة، ص ١٨٥، ٣١٩.

لنا أحوال الناس وما كانوا عليه في هذه الأيام وفي ذلك العصر، خاصة من الناحية الاقتصادية.

يقول ابن كثير عن سنة ٣٧٣ هـ فيها «غلت الأسعار ببغداد حتى بلغ الكر من الطعام إلى أربعة آلاف وثمانمائة، ومات كثير من الناس جوعا، وجافت الطرقات من الموتى من الجوع»، وفي نفس الوقت يذكر من حوادثها، وفاة مؤيد الدولة بن ركن الدولة، ويذكر أنه «قد تزوج مؤيد الدولة هذا ابنة عمه معز الدولة، فغرم على عرسه سبعمائة ألف دينار، وهذا سرف عظيم» [1].

وفي حوادث سنة ٣٧٦ هـ يقول: «وفي رجب غلت الأسعار جدا» [2]، وفي ٣٧٨ هـ «في محرمها كثر الغلاء والفناء ببغداد إلى شعبان» [3]، وفي ٣٨٢ هـ «غلت الأسعار حتى بيع رطل الخبز بأربعين درهما والجرز بدرهم» [4]، وفي ٣٨٤ هـ «عظم الخطب بأمر العيارين، عاثوا ببغداد فسادا، وأخذوا الأموال والعملات الثقال ليلا ونهارا، وحرقوا مواضع كثيرة، وأخذوا من الأسواق الجبايات، وتطلبهم السلطان فلم يُفِدْ ذلك شيئا، ولا فكروا في الدولة، بل استمروا على ما هم عليه من أخذ الأموال وقتل الرجال وإرعاب النساء والأطفال في سائر المحال» [5] ويذكر تكرر أمر العيارين كثيرا وفي سنوات مختلفة.

وفي حوادث سنة ٣٩٢ هـ «وفي رمضان قوي أمر العيارين وكثرت

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (مرجع سابق)، ص ٣٠٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٣١١.
(٥) المرجع السابق، ص ٣١٢.

العملات ونهبت بغداد وانتشرت الفتنة »[1] وهكذا لو تتبعنا الأمر لوجدنا أن الأمن الاقتصادي كان غير متوفر لعامة الشعب. وقد أدى هذا ـ بين العامة ـ إلى «انتشار الدجل والتخريف وتعلق الناس بالأسباب الموهمة في الحصول على الغنى لعجزهم عن تحصيله بالوسائل المعقولة، فكان الاتجاه إلى التنجيم والاعتقاد في الطوالع التي تسعد وتشقي، والانصراف إلى الكيمياء التي تقلب النحاس والقصدير ذهبا، والالتجاء إلى دعوات الأولياء لعلها تتحقق فينقلب فقرهم إلى غنى، بالإضافة إلى هذا الاعتقاد في السحر والطلسمات ونحو ذلك »[2].

ونلاحظ تأثير عاملين أساسيين تأثيرا بالغا بالإضافة إلى غلبة العسكريين على الحكم وانتشار البطالة بين العامة، وكان تأثيرهما سلبيا على الأفراد والمجتمع في هذا العصر، هذان العاملان هما:

أولهما: الشعوبية والزندقة:

وهو عامل ذو تأثير بالغ منذ بداية الحكم العباسي، وقد بلغ ذروته في العصر العباسي الثاني، واستمر التأثير في العصر الذي نتكلم عنه في هذه الدراسة، إذ استعرت نيرات الشعوبية، ومضى الكثيرون يشيدون بفضائل الشعوب القديمة وحضارتها ومدنيتها، وفي المقدمة الفرس ثم الروم والهنود. وانضم لهذه الدعوة الكثيرون من النبط والسريان وغيرهم، وكان المراد لهؤلاء إحداث صدع في بناء الأمة الإسلامية وبين أفرادها.

وأسوأ ما أدت إليه هذه الشعوبية الزندقة والزنادقة والمجان، الذين كانوا يبغضون العرب وما اتصل بهم، من إسلام وغير إسلام، وبالرغم من وقوف

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٠. وراجع المنتظم ٧/٢١٩، ٢٢٠، ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) د. نادية جمال الدين: فلسفة التربية عند إخوان الصفاء ـ القاهرة، ١٩٨٣، ص ٥٤.

المتكلمين والمعتزلة لهم بالمرصاد، ونقضهم آراءهم، وتوضيح ما فيها من زيف وفساد ودحضها دحضا [1] ، رغم هذا فقد ظلوا يفعلون فعلهم في تيار الفكر والمجتمع والناس.

ثانيها: الزهد العجمي والصوفية المنحرفة:

وفي اتجاه مخالف للزندقة والشعوبية وجد اتجاه التصوف، واتسعت موجته، إلا أنه اختلط بتأثيرات أجنبية فارسية وهندية، وقد يكون أصله الزهد الذي مارسه الجيل الأول، إلا أنه في هذا العصر ومع تأثره بالاتجاهات المختلفة خرج عما كان عليه من ربط الزهد بمبادىء الشريعة الإسلامية، وأخذت التأثيرات المختلفة تظهر في كلام المتصوفة وأفكارهم وبرزت نظريات ومصطلحات غريبة عن الجو الإسلامي الخالص، كالفناء، والحلول والاتحاد وغير ذلك.

وقد تأثر التصوف بالشيعة وأفكارهم، بل وسلك الصوفية مسلكهم في تأويل آيات القرآن الكريم تأويلا باطنيا لإثبات دعواهم، وكان من نتائج ذلك التطور في فكرهم، ظهور مصطلح «الحقيقة» في مقابل «الشريعة» وحدوث الانفصام بينهما، فأصبح المصطلح الثاني يختص بمن هم غير صوفية من الفقهاء والمحدثين، أما أهل الحقيقة، فهم أهل الطريق الذين يدركون ما لا يدركه غيرهم، وذلك عن طريق الإلهام والكشف، وترتب على هذا الانفصام بين الشريعة والحقيقة، أن كثيرا من الصوفية.. أخذوا يبتعدون عن الشريعة، ويرون أن أهل الحقيقة قد سقطت عنهم التكاليف، وأولوا العبادات تأويلا باطنيا [2] .

---

(١) راجع: د. شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ـ (د.ت) ص ١٠٤.

(٢) د. عبد المجيد أبو الفتوح بدوي: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد ـ الطبعة الأولى ـ عالم المعرفة ـ جدة ـ السعودية ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م، ص٦٣، ٦٤.

وقد كان لهذا الاتجاه ـ بالرغم من أن بعض الصوفية ألف كتبا لمحاولة رد الزهد إلى الشريعة ـ تأثير سيء على عامة الناس خلال العصر العباسي وما تلاه، فقد أدى إلى انصراف الناس عن طلب الأسباب، وانتشار الزهد والانعزال الكلي عن الناس.

(٣) البيئة العلمية والفكرية:

ظل التيار العلمي والحضاري (فكريا وماديا) في القرن الرابع والخامس سائرا في طريقه لا يعرف التوقف، ولكن الملاحظ أن مستوى القرن الخامس كان دون مستوى القرن الرابع من حيث «الابتكار وكمية الإنتاج» وتنوعه في مختلف مجالات الثقافة، فقد أصبح الاتجاه في القرن الخامس يؤكد على إعادة تنظيم المادة التي تحتويها مؤلفات القرون السابقة بشكل يجعلها أسهل منالا وأكثر استيعابا، وهكذا ظهرت «موسوعات» التاريخ والأدب واللغة التي جمعت مواد كتب عديدة أسبق في مجالها.

وظاهرة «التجميع» هذه كانت ضرورية ومفيدة في حينها، لكنها استمرت تؤثر على النتاج الفكري، وتحد من نطاق التجديد والابتكار زمنا طويلا، وبذلك تحولت إلى عامل سلبي كان له أثره في الجمود الذي أصاب الحركة الفكرية في القرون التالية.

ولكن هذا لا يعني أن النتاج الفكري في القرن الخامس كان خلوا من الابتكار والإبداع. فقد تألق في هذا القرن عدد كبير من العلماء والأدباء والمفكرين المبرزين الذين بقي إنتاجهم الأدبي مثار إعجاب النقاد والدارسين[1].

وقد شهد العصر ازدهارا ملحوظا لكافة الفرق الإسلامية والعلوم المختلفة:

---

(١) د. عبد المجيد بدوي (مرجع سابق)، ص ١٨.

فالإمامية ازدهرت ازدهارا بالغا خاصة في ظل البويهيين، وحظي العصر منهم بعلماء أمثال: الشيخ الصدوق والشريف الرضي والمرتضي، ومعروف أن الشريف الرضي من كبار أدباء عصره، وقد جمع كتاب نهج البلاغة، ومنهم الشيخ المفيد، وكان من أكبر علماء الإمامية في الفترة الأولى من حياة الماوردي، وكان عالما ومعلما مؤثرا جمع حوله الكثير من الطلاب والمعجبين به، ومن علماء الإمامية في عصر الماوردي والذين لهم أثرهم أبو جعفر الطوسي.

وقد ألف كل واحد من هؤلاء كتبا في المجال يؤكد ويدعو لمذهب الإمامية، وهي كتب كثيرة أرى أنه لا داعي لحصرها في هذه الدراسة.

وعاصر الماوردي علماء في الفقه أمثال أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري، والشيرازي، وأبو بكر الخوارزمي، وأبو الحسين القدوري، وأبو عبد الله الصيمري، والدارقطني، والبزار، وأبي الحسين البصري صاحب كتاب المعتمد في أصول الفقه، وأبو طاهر الديلمي، وأبو الحسن السمناني وأبو عبد الله الدامغاني، وكل هؤلاء من فقهاء الأحناف، ولهم من المصنفات والكتب الكثير، لا داعي أيضا لحصرها هنا.

وممن اشتهروا في عصر الماوردي، وكان لهم تأثيرهم الواضح في ثقافة وفكر العصر وما وليه أبو بكر الباقلاني وتعتبر نظراته في الإمامة، وآراؤه في توضيح المذهبية السنية مقدمة وأساسا لدراسات في هذا المجال، خاصة عند أبي منصور البغدادي والماوردي والغزالي[1].

ومن فقهاء الشافعية، الإمام أبو حامد الإسفراييني، وهو أستاذ الماوردي ـ كما سنعرف ـ وكان معروفا بسنيته المتشددة، وتعصبه خاصة تجاه الأحناف في مقابل تسامح الماوردي، ومنهم البيهقي صاحب السنن، والقشيري صاحب

---

(١) راجع: أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، مقدمة التحقيق، ص٥٧، ٥٨.

الرسالة القشيرية، والجويني إمام الحرمين، وأبو الطيب الطبري، والخطيب البغدادي صاحب تاريخ بغداد، والإمام الشيرازي، ويعتبر هؤلاء علامات بارزة في تاريخ المذهب الشافعي، لهم مؤلفات بارزة، ولهم دورهم في إحياء العلم، واستمراره، ودعم المدرسة النظامية خاصة الإمام الشيرازي الذي تولى زعامتها عام ٤٥١ هـ [١].

أما العلماء الحنابلة فقد عاصره منهم عيونه أمثال: ابن بطة، وابن سمعون، والقزويني، وأبو يعلي، وأبو جعفر الحنبلي، وأبو بكر الخلال، والبربهادي، والتميمي والكلوذاني، وابن عقيل، وابن حامد [٢].

ومن المعتزلة: القاضي عبد الجبار بن أحمد صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل، وأبو سعد السمان إسماعيل بن علي الرازي، وأبو الحسين البصري. ومن علماء الكلام أيضا اشتهر الاصطخري، وأبو القاسم التنوخي وأبو عبد الله النصيبي، وأبو القاسم بن برهان، ومحمد بن وشاح، وكان لهؤلاء جميعا آراء ومؤلفات، وشاركوا في الحياة الفكرية في عصر الماوردي، ولم يكن الاعتزال في ذلك الوقت جريمة ولم يكن تبني الآراء الاعتزالية مما تحاكم عليه الدولة، فقد كان العداء منصبا فقط على التشيع بكل صوره وأشكاله [٣].

وفي الحديث وعلومه اشتهر رجال كثيرون منهم: ابن منده، والبرقاني،

---

(١) المرجع السابق: ص ٥٩، ٦٠، وراجع: د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق: ص ٦١، ٦٢. وراجع: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ مكتبة القدس ـ مصر ـ ١٣٥٠ هـ، جـ ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٢.

(٣) راجع: المرجع السابق ص ٦٣، ٦٤ وكذلك: د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب، ص ١٩، ٢٠. وكذلك: د. محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م، ص ٦٩ ـ ٧١.

والبيهقي، وأبو نعيم صاحب الحلية، والجارودي، والبغدادي، والكتاني، والسهمي وابن عبر البر، وقد ذكرت بعض المؤلفات مائة من المحدثين والحفاظ في هذا العصر.

وفي التاريخ برزت أسماء لها آثارها ما زالت باقية ولها إسهاماتها في هذا المجال منها: ابن مسكويه، والبغدادي، وأبو الريحان البيروني، وهلال بن المحسن الصابي، والطرطوشي، وغيرهم [١].

وظهر في علم النحو والصرف ابن جني، وأبو الحسن الجرجاني، وبديع الزمان الهمذاني وغيرهم.

وفي الفلسفة ظهر ابن سينا وقبله كان الفارابي، وظهرت جماعة إخوان الصفاء السرية، وكانوا يمثلون الدعاة للأفلوطينية الحديثة، ممثلين للفلسفة اليونانية، ووصلت الفلسفة على يد ابن سينا إلى قمة ازدهارها، ومثل العبقرية الفلسفية في أواخر القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس، وكان «آخر فيلسوف عملاق في المشرق الإسلامي، كما أن الفلسفة من بعده أخذت تتوارى ـ كتيار فكري قائم بذاته ـ بعد أن أمطرها الغزالي بوابل سهامه في كتابه «تهافت الفلاسفة» أولا، ثم في كتابه «المنقذ من الضلال» [٢].

هؤلاء الأعلام من كافة الأقطار والبلدان كانوا علامات مضيئة في تيار الفكر الإسلامي العام في هذا العصر، مثلوا تيارات فكرية مختلفة، وعاشوا

---

(١) راجع: د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب، ص ٢٠، وتاريخ التراث العربي، جـ ١، ص ٥٠٧ ـ ٥٦٨.

(٢) د. عبد المجيد بدوي (مرجع سابق)، ص ٦٠، ٦١ وراجع في الفقرة السابقة: د. أكرم العمري: موارد الخطيب البغدادي (مرجع سابق)، ص ٢٠. د. محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلى (مرجع سابق)، ص ٧٢، ٧٣ و ابن كثير: البداية والنهاية (مرجع سابق)، ص ٣٤٠. وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب (مرجع سابق)، جـ ٣، ص ١٨٢ ـ ٢٨٠.

وأنتجوا، ومثلوا تيارات مختلفة، متعددة الاتجاهات مختلفة المشارب، علماء كلام، معتزلة ـ شيعة، فقهاء ـ أحناف ـ شافعية ـ حنابلة ـ أهل الحديث رواة وحفاظا، صوفية، أدباء، نحاة، أطباء، فلسفة.

يمكن بعد هذا ملاحظة الأمور التالية:

(١) ازدهار الحركة الفكرية ووجود نهضة علمية حقيقية، شملت كافة أقطار وأمصار العالم الإسلامي في هذا العصر.

(٢) تشجيع الخلفاء والأمراء للعلماء والأدباء والفقهاء.

(٣) التحزب المذهبي، مع ركود الفكر السني في أول عصر الماوردي وفي ظل الدولة البويهية، وازدهار الفكر الشيعي على حساب الفكر السني.

(٤) شيوع التقليد، وتفشي الدعوات الشيعية في العالم الإسلامي، مع ازدهار ملحوظ للدعوة الإمامية، والدعوة الإسماعيلية [١].

(٥) شيوع المناظرات بين الفقهاء وبين علماء الكلام.

(٦) استمرار الانفتاح على الثقافات الأجنبية، وفي هذا العصر، كان الأمر قد وصل إلى هضمها والتفاعل والانفعال بها، وإن ظهر تأثير الثقافة الفارسية أكثر.

(٧) ظهور الدعاوى الدينية المنحرفة، وكرد فعل متطرف للتطرف والتعصب المذهبي، وتظهر دعوات الشلمغاني، وابن الراوندي وغيرهم، ووصل الأمر إلى إنكار النبوات والرسالات، وهذه إن دلت فإنما تدل على بدء فقدان الروح وسيطرة العقل، الذي سيتوقف بعد قليل.

---

(١) راجع: د. ماجد عرسان الكيلاني: تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٣ م، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٨) ظهور الجماعات العلمية.. وتدل كثرة المؤلفات على ازدهار حركة التأليف، وازدياد حركة نقل الكتب، مع تنافس العواصم الإسلامية في هذا المجال، وشغف الناس بالعلم على مستوى الخاصة والعامة.

وفي وسط هذا الجو وهذه البيئة عاش الماوردي منتميا إلى عصره بكله، وعكس فكره كل خصائص عصره.

الحركة التعليمية:

لم يكن النشاط العلمي قاصرا على جماعة دون جماعة، ولقد زخرت عواصم الإسلام، كما زخرت بغداد بأرباب العلوم والآداب والحديث والفقه ـ كما ذكرنا ـ إلا أنه لم يكن وراء هذا الازدهار الثقافي والعلمي والفكري إلا حركة تعليمية جيدة ومزدهرة، ويعتبر من الأمور البارزة بحق ازدهار التعليم سواء فيما يتصل بالمؤسسات أو الطرق أو الفكر، وإننا لنعثر على تنظيم تعليمي وفكر تربوي وطرق للتعليم جيدة ساعدت على ازدهار التعليم، حتى إنه يمكن القول إن التعليم وحركته كانت عامة، وأصبحت اتجاها لدى الدولة والشعب على اختلاف فئاته.

المؤسسات:

أوجد المسلمون مؤسسات تعليمية مختلفة إلى جانب المؤسسات التقليدية وكان لكل سن ولكل مرحلة من العمر مؤسستها، وليس جديدا أن نذكر هذه المؤسسات، ولكن ذكرها هنا لإدراك سعة الحركة التعليمية في عصر الماوردي، فهي جزء لا يتجزأ من العصر، وهي معبرة تعبيرا صادقا عن البيئة الحضارية، وتعتبر واجهتها المعبرة عنها، فتنوع المؤسسات إنما يدل على مدى ما وصلت إليه الحركة التعليمية، وفي نفس الوقت يدل على وعي العصر بأهمية العلم والتعليم.

الكُتَّاب:

وكان مؤسسة تعليم الصغار منذ الصدر الأول للإسلام، وبرزت الكتاتيب بصورة واضحة وتعددت في كافة المدن والعواصم والقرى، ويسرت للصغار جميعا قسطا من التعليم، بحيث أصبح الكتاب، « من مقومات الحياة الإسلامية، نجده في القرى الصغيرة النائية، كما نجده في المدن الكبيرة العامرة، لأنه أصبح بسبب صلته بالدين من ضروريات الحياة الدنيا والآخرة »[1].

وتذكر لنا المصادر أنه كان هناك نوعان من الكتاتيب:

النوع الأول...

كتاتيب ينشئها المعلمون بأنفسهم ويرسل الآباء إليها أولادهم ليتعلموا مقابل أجرة تدفع إلى صاحب المكتب، ويمكن أن نطلق عليها جوازا « المكاتب الخاصة » من حيث أنها تشبه المدارس الخاصة في دفع أجرة التعليم.

النوع الثاني...

كتاتيب أنشأها الحكام والقادرون لتعليم الأطفال الأيتام وأطفال الفقراء ورعايتهم، وكانوا يوقفون على هذه الكتاتيب الأوقاف للإنفاق عليها. وسميت هذه الكتاتيب: « مكاتب السبيل » أو « مكاتب الأيتام » « باعتبار أن الأيتام هم الفئة الأساسية التي من أجلها أنشئت هذه الكتاتيب[2].

لقد كانت هذه الكتاتيب هي المؤسسة العامة الأولى التي تستقبل جميع أولاد المسلمين ابتداء من سن السادسة أو السابعة، وربما الخامسة، وحتى سن

---

(١) د. أسماء حسن فهمي: مبادىء التربية الإسلامية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م، ص ٢٥.

(٢) حسن إبراهيم عبد العال: أصول تربية الطفل في الإسلام ـ رسالة دكتوراه غير منشورة ـ جامعة طنطا ـ كلية التربية ـ قسم أصول التربية ـ ١٩٨١ م ـ ١٤٠٠ هـ، ص ٣٢١.

العاشرة وربما الخامسة عشرة أو الرابعة عشرة، وعموما عندما يستكمل الطفل حفظ القرآن فإنه كان يترك الكتاب، أيا كانت سنه.

وكان منهجه يقوم أصلا على القرآن وحفظه ثم ما يساعد عليه من تعليم للقراءة والكتابة، وأيضا مبادىء الحساب.

المساجد:

وكان المسجد هو مؤسسة التعليم الثانوي والعالي، وقد قامت المساجد بدورها في هذا المجال، حيث كانت المكان المفضل للتدريس قبل وبعد ظهور وتكوين وإنشاء المدارس، وذلك راجع إلى صفته التي اكتسبها منذ صدر الإسلام، فهو بيت الجماعة، ومقر المحكمة، ومكان استقبال الوفود.

وقد كانت مساجد العالم الإسلامي في هذه الفترة زاخرة بالعلماء والمتعلمين من كل صنف ولون، وكانت مساجد بغداد والبصرة والقاهرة وغيرها عامرة، وفي مساجد بغداد درّس الماوردي وحدث، وكانت هذه المساجد مأوى للدراسات الإسلامية، والعلوم العربية، وأيضا العلوم العقلية، وغير ذلك من كافة العلوم.

وأشهر مساجد هذه الفترة جامع المنصور ببغداد، وكانت تعقد فيه حلقات دراسة وتدريس الفقه على كافة المذاهب، وكانت تعقد فيه مجالس الفتوى، ويحضرها الشيوخ والطلاب لما فيها من فوائد بالنسبة لدراسة الفقه، وكانت تعقد فيه حلقات لتدريس القراءات، وكانت فيه قبة للشعر تعقد كل يوم جمعة لإنشاد الشعر، وكانت ملتقى لعلماء الكلام، ودروس التفسير، وحلقات الصوفية، وكذلك مجالس القضاء.

وإلى جانب هذا وجد جامع الرصافة الذي بناه المهدي، وجامع نهر

البزازين، وباب الكناس، ومسجد سماك وغير ذلك من المساجد [١] ، التي انتشرت فيها حلقات العلم وزاد عددها مما يدل على ديمقراطية النظام التعليمي الإسلامي ومرونته وانفتاحه.

وفي هذه المساجد عرفت المدارس الفكرية الخاصة بعلوم القرآن والحديث والفقه، وقد انتشرت هذه المدارس وتوزعتها المذاهب الفقهية الثلاثة: الحنفي ـ الشافعي ـ الحنبلي [٢] .

منازل العلماء:

وقد قام العلماء بعقد حلقات تدريسية وتعليمية في بيوتهم، نظرا لما كان يحدث من جدل وهرج في المساجد مما لا يتناسب مع وقارها وجلالها، لذا أخذ العلماء طلابهم إلى منازلهم، التي كانت تلقى فيها دروس منتظمة، وربما عقدت هذه المجالس على أبواب الدور وفي الطرقات، ومن هذه المجالس: مجلس القاضي المحاملي، الذي كان يعقد كل يوم أربعاء، وكانت تبحث فيه المسائل الفقهية، وكذلك مجلس القاضي السناني ومجلس اللغة لإبراهم الحربي الذي حضره النحوي المشهور ثعلب مدة خمسين عاما، وغير هذا كثير [٣]

دور الكتب:

وكانت المكتبات من أبرز المؤسسات في هذا المجال، إذ أنها شاعت

---

(١) راجع: د. منير الدين أحمد: تاريخ التعليم عند المسلمين، والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري (ترجمة وتلخيص وتعليق د. سامي الصقار) ـ دار المريخ ـ المملكة العربية السعودية ـ ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م، ص ٦٩، ٧١.

(٢) راجع: د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب البغدادي (مرجع سابق) ص ٢٢، ٢٣. و د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م، ص ٤٦٠، ٤٦١.

(٣) د. منير الدين أحمد (مرجع سابق) ص ٧٢.

وانتشرت، ورادها طلاب العلم يقرأون كتبها ويلتقون بالعلماء فيها، وكانت هناك مكتبات عامة وأخرى خاصة. وكانت المكتبات الخاصة كثيرة، ولكنها كانت تفتح أبوابها لطلاب العلم للقراءة والدراسات والاطلاع، ومن أمثلة هذه المكتبات: مكتبة الشريف الرضي، ومكتبة ابن العميد الرائعة، والصاحب بن عباد، ومكتبة محمد بن هلال بن الحسن الصابي الملقب بغرس النعمة، وكانت مكتبته تحوي ٤ آلاف مجلد في فنون من العلم (١). ومكتبة أبي منصور بن فنه، جمع فيها تسعة عشر ألف مجلد، ووقفها على طلاب العلم في العقد الرابع من القرن الخامس الهجري (٢).

وهذه المكتبات كانت مفتوحة، أو «نصف عامة إن جاز التعبير» فأصحابها، كان بعضهم «يبيحها للناس جميعا كما فعل ابن المنجم، وبعضهم يفتحها لأصدقائه أو العلماء والبحاثة ومن يثق بهم، والبعض الآخر حرم استعمالها إلا على نفسه وحاشيته» (٣).

أما المكتبات العامة فكانت كثيرة، ومن أهمها في هذا العصر:

(١) دار العلم بالكرخ التي أنشأها الوزير البويهي سابور بن أردشير سنة ٣٨١ هـ «وجعل فيها كتبا كثيرة جدا، ووقف عليها غلة كبيرة، فبقيت سبعين سنة ثم أحرقت عند مجيء الملك طغرلبك في سنة خمسين وأربعمائة» (٤).

(٢) داران للكتب بالبصرة، يذكرهما الدكتور ناجي معروف، ويقول إنه

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٢، ص ١٣٤.

(٢) راجع: ابن الجوزي: المنتظم (مرجع سابق) جـ ٨، ص ٦٤.

(٣) محمد ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م، ص ٨٦.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٢، ص ١٩.

أوقفت الأوقاف المادية لإدامتها وتنميتها والإنفاق على أربابها، ويقول إن ابن الجوزي ذكر أنها احترقت عندما أحرقت البصرة في جمادي الأولى سنة ٤٨٣ هـ [١] والدار الثانية منها أنشأها الوزير أبو منصور بن شاه مروان وكان بها نفائس الكتب وأعيانها، وقد احترقت مع الأخرى في نفس العام [٢].

ويذكر ابن كثير، أنه دهم أهل البصرة رجل «كان ينظـــر في النجوم فاستغوى خلقا من أهلها وزعم أنه المهدي، وأحرق من البصرة شيئا كثيرا، من ذلك دار كتب وقفت على المسلمين لم يُرَ في الإسلام مثلها، وأتلف شيئا كثيرا من الدواليب والمصانع وغير ذلك» [٣].

(٣) خزانة الوقف بالبصرة، وأنشأها أبو علي بن سوار الكاتب، وكانت حاوية لكتب كثيرة [٤].

(٤) دار علم الموصل: وقد أنشأ هذه الدار أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصلي الشافعي المتوفي سنة ٣٢٣ هـ، وكان من أهل الرئاسات بالموصل، قد جعل في هذه الدار خزانة كتب من جميع العلوم وقفا على كل طالب علم من العلوم لا يمنع أحدا من دخولها. وكان يعطي الغرباء من طلاب العلم الورق والنفقات، كانت هذه الدار مفتوحة كل يوم لكل طالب، وكان صاحبها يجلس فيها، ويجتمع إليه الناس، فيملي عليهم من شعره، وشعر غيره، ومصنفاته، ويملي ما حفظه من الحكايات المستطابة، وشيئا من النوادر، وطرفا من الفقه، وكان بارعا في النحو

---

(١) د. ناجي معروف (مرجع سابق)، ص ٤٥٧. وراجع المنتظم: جـ ٩، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٢، ص ١٣٦.

(٤) د. ناجي معروف (مرجع سابق)، ص ٤٥٧.

والكلام والجدل، والفقه ومعرفة اللغة، بصيرا بعلوم النجوم عالما مطلعا على علوم الأوائل (١) .

وإلى جانب ذلك وجدت مكتبات المساجد والجوامع، وما زالت مكتبات هذه المساجد مشهورة حتى اليوم، مثل مكتبة الجامع الأزهر، وغير ذلك. وكل مسجد كانت تعقد فيه حلقات للعلم وجدت فيه مكتبة، ولا دراسة بدون كتب، وهذه المكتبات لم تكن تحوي كتبا دينية فقط، وإنما بالإضافة إليها حوت كتبا من كافة فروع العلوم.

المدارس:

وقد انتشرت المدارس في هذه الفترة في العراق وغيرها، ومن أهم هذه المدارس (٢) :

- مدرسة أبي علي الحسيني المتوفي سنة ٤٠٦ بنيسابور، قال ابن العماد الحنبلي في الشذرات: « وبنى لابن فورك مدرسة بنيسابور فأحيا الله به أنواعا من العلوم، وظهرت بركته على المتفقهة » (٣) .

- ومن المدارس التي بنيت في نيسابور أيضا: المدرسة البيهقية قال عنها الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام: « كانت قبل أن يولد نظام الملك » والمدرسة السعدية بناها الأمير نصر بن سبكتكين، ومدرسة ثالثة بناها أبو سعد إسماعيل بن علي بن المثنى الاستراباذي الصوفي الواعظ شيخ الخطيب البغدادي، ومدرسة أخرى بنيت للأستاذ ابن إسحق.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥٧.
(٢) د. محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلي الفراء (مرجع سابق)، ص٧٩.
(٣) الشذرات: ١٨١/٣.

ومن المدارس القديمة أيضا مدرسة أبي حاتم البستي المتوفي (سنة ٤٢٠ هـ) ثم يأتي بعد ذلك نظام الملك لينشيء مدارسه المسماة باسمه.

طرق التدريس وأساليبه:

وهكذا يمكن القول أن حركة التعليم والتربية كانت مزدهرة ازدهارا بالغا بالرغم من انتمائها إلى المذاهب التي أزكت هذه الحركة، فالصراع بين الشيعة والسنة، أدى إلى خدمة التعليم، حيث ازدهرت المدارس وزاد عددها في سبيل تدعيم المذاهب.

إلا أنه يمكن القول أن كافة العلوم كانت تعرض كلها، وطريقة التدريس تطورت، فلم تعد العلوم كلها تلقى على الطلاب إلقاء، بل كانت هناك المناظرات التي كانت تتم بين عالم وآخر، تتناول مختلف الموضوعات الدينية والأدبية، وأصبحت المناظرة من أسس العلم والتعليم الإسلامي، وأثرت فيه تأثيرا بالغا، بل وفي تفكير المسلمين «ذلك أنها استلزمت أن يكون المتناظرون محيطين بعلوم شتى مع الالتزام بقواعد المنطق، وأن تكون معارفهم ذات ترتيب منطقي، وهذه من أبرز دعامات الثقافة الإسلامية التي التزم بها المسلمون...» [١].

وإلى جانب المناظرات، وجدت المجالس، مجالس الحديث، والتدريس، والمذاكرة والشعراء، والأدب والفتوى والنظر، [٢] وكانت تتبع نظام المناقشة الحرة، مباحة لأي شخص أن يدخلها وبدون أي شروط.

ومن المظاهر البارزة الجيدة في هذا المجال، الالتزام بآداب المعلم والدرس، وهذه ـ بالذات ـ أفرد العلماء لها كثيرا من أبواب كتبهم، بل وألفت كتب في

---

(١) د. منير أحمد (مرجع سابق)، ص٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦ ـ ٦٠.

هذا الباب، تبلورت جيدا وبصورة قوية عند مدرسة أهل الحديث، والفقه «وكانت أساليب التدريس متنوعة وابتكرت فيها أساليب جديدة واشتهر الإملاء بالذات، وكان يتم من الذاكرة، أو من الكتب، ويستعان بالمملين المعروفين بقوة الصوت، وهناك كتب في الإملاء بذاته، مثل كتاب السمعاني: أدب الإملاء والاستملاء، وغيره.

ومنحت الإجازات وسُمِحَ بنقل العلم للآخرين، ولها أشكال كثيرة، منها المناولة، وإجازة الشيخ جميع قراءاته ومسموعاته للآخرين، ومنها إرسال كتب او أجزاء منها وإجازتها لمن يرسلها إليه، ونحو ذلك [1].

ومن حب العلم اعتبرت الرحلة بين الأمصار لطلب العلم شيئا فريدا، «ورغم ما كان ينبغي أن يؤدي إليه انتشار الورق، وكثرة نسخ الكتب وتبادلها بين الأمصار من تقليل رحلات العلم هذه، إلا أن اللقاء بالأستاذ وتلقي العلم على يديه، ظل من الحوافز القوية لهذه الرحلات، ومبدأ أساسيا في طلب العلم» [2].

كان هذا هو العصر، عصر الماوردي، عاش فيه وتربى، وأنتج وتنوع إنتاجه، ولم ينعزل عن الواقع، تتلمذ على شيوخه، وخلف تلاميذ، وأنتج كتبا كثيرة في مجالات العلوم، منفعلا بالعصر، مشاركا في صنع أحداثه، كاتبا في الأخلاق والتأديب والتربية.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٣، ٦٤.

(٢) د. نادية جمال الدين (مرجع سابق)، ص٧٨.

ثانيا: أبو الحسن الماوردي

من هو؟

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي الشهير بالماوردي من وجوه فقهاء الشافعية، إمام في الفقه والأصول والتفسير، كما أن إلمامه بالعربية إلمام البصير، كان من رجال السياسة المشهورين في الدولة العباسية، ويصفه السبكي بقوله: «كان إماما جليلا، رفيع الشأن، له اليد الباسطة في المذهب، والتفنن التام في سائر العلوم»[1].

ولقد عاش الرجل ستا وثمانين عاما، عاصر النصف الأخير من القرن الرابع الهجري، حتى منتصف القرن الخامس، فقد ولد عام ٣٦٤ هـ / ٩٧٤ م في البصرة، وتوفي عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م، في بغداد[2] التي قضى فيها الشطر الأكبر من حياته، وعاصر اثنين من أشهر الخلفاء العباسيين في هذه

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى - طبعة الحسنية - القاهرة (بدون تاريخ) جـ ٣، ص ٣٠٣.

(٢) راجع: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد - جـ ١٢ - دار الكتاب العربي - بيروت (د.ن) ص ١٠٢.
والزركلي: الأعلام - جـ ٥ - الطبعة الثالثة - بيروت، ص ١٤٧.
وابن خلكان: وفيات الأعيان - الجزء الثاني - طبع القاهرة (د.ت) ص ٥٠٨. الفيروز آبادي: طبقات الفقهاء - بغداد - ١٣٥٦ هـ - ص ١١٠.
والماوردي: أدب القاضي (تحقيق د. محي هلال السرحان) - بغداد - ١٣٩١ هـ - ص ١٤. وما بعدها من المقدمة.

الفترة هما: القادر بالله، والقائم بأمر الله[1].

وفي هذا، كما سبق، كانت الخلافة العباسية السنية تمر بمرحلة خطيرة من مراحل ضعفها في الوقت الذي كان النفوذ الشيعي ما يزال يجثم على عاصمة الخلافة، ودعاة الفاطميين يذرعون أرض الخلافة العباسية جيئة وذهابا محققين الكثير من النجاح، ولم تنفع الصحوة الطارئة التي تمت على يد الخليفة القادر بالله.. لأن هذه الصحوة لم تكن انبعاثا ذاتيا يعكس قوة الخلافة وسطوتها، وإنما جاءت نتيجة عوامل خارجية أثرت في بعض الظروف الداخلية فاستغلها القادر لصالحه[2].

وتميز هذا العصر بانتشار تيارات فكرية متصارعة، تمثلت في اتجاهات السنة والشيعة والمعتزلة والمتصوفة والفلاسفة وغير ذلك. كما أوضحنا سابقا.

في هذا العصر ولد الماوردي بالبصرة، وترعرع فيها، وتلقى أوائل علومه، في فترة الصبا، ومعنى هذا أنه قضي شطرا مهما من حياته فيها، ووضع البذرة الصالحة لتعليمه فيها، وهي إحدى العواصم الفكرية المشهورة والذائعة الصيت في ذلك الوقت. ثم رحل إلى بغداد ليتم تعليمه هناك، وتتلمذ على شيوخها وأساتذتها المشهورين آنذاك، وفي أثناء ذلك لم ينفصل عن عصره إطلاقا، بل كان يتحسس وينفعل بما حوله من صراعات سياسية وفكرية ومذهبية، مما أثر في تفكيره واجتهاده، وسنراه في مكانه.

واختير الرجل لتولي القضاء في بلدان كثيرة، وبعد رحلاته وجولاته عاد إلى بغداد ليقوم بالتدريس فيها عدة سنين، وفيها حَدَّثَ وفَسَّرَ القرآن وألف كتبا، وانتهي به الأمر إلى أن لقب بلقب أقضى القضاة، سنة ٤٢٩ هـ.

(١) راجع: الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك - (مرجع سابق)، ص٨ من المقدمة ومقدمة أدب القاضي، ص١٦، ١٧، ١٨.

(٢) د. عبد المجيد أبو الفتوح بدوي (مرجع سابق)، ص٨.

وشارك الرجل في السياسة ولعب دورا مهما فيها، حيث اختاره الخليفة سفيرا بينه وبين بني بويه، ثم بينه وبين السلاجقة، فشارك السلطة حل الأزمات، وما ذلك إلا عن رجاحة عقل ونضج فكر، وحرصا منه على تأمين الخليفة ورعيته وصيانة لأموالهم وممتلكاتهم وحياتهم [١].

أخلاقه وصفاته:

وكان على جانب عظيم من الأخلاق الجميلة والسيرة النقية، وكان «من وجوه فقهاء الشافعية» وكان «أقضى قضاة عصره، من العلماء الباحثين أصحاب التصانيف الكثيرة النافعة» وكانت له «المكانة المرموقة عند الخلفاء، وربما توسط بين الملوك وكبار الأمراء فيما يصلح به خللا أو يزيل خلافا» [٢].

ورغم هذا فَيُجْمِعُ المؤرخون على أنه اتصف بالأخلاق الطيبة، والشجاعة الأدبية في الحق، فياقوت يروي عن عبد الملك الهمذاني تلميذ الماوردي قوله: «لم أر أوقر منه، ولم أسمع منه مضحكة قط، ولا رأيت ذراعه منذ صحبته إلى أن فارق الدنيا». ويقول ابن خيرون تلميذه أيضا، عنه «كان رجلا عظيم القدر» ويقول عنه ابن الجوزي «وكان وقورا متأدبا.. وكان ثقة صالحا» [٣].

ومن أخلاقه أيضا أنه كان صدوقا في نفسه وأعماله، صريحا في الحق لا يحابي أحدا فيه، وكان في هذا قويا مع غيره، ولو كان الشخص رئيس الدولة، وكان متواضعا مجاهدا لنفسه، كابحاً لجماحها، ولقد اتصف «بصفات

---

(١) راجع: ابن الجوزي: المنتظم جـ٨، ص١١٣، ١١٤، ١١٦، ٨٩.
(٢) الزركلي: الأعلام، جـ٥، ص١٤٧.
(٣) راجع: محي هلال السرحان: مقدمة تحقيق كتاب أدب القاضي للماوردي (مرجع سابق) ص٢٢، جـ١.
وياقوت: معجم الأدباء، جـ١٥، ص٥٤.
وابن الجوزي: المنتظم، جـ٨، ص١٩٩ - ٢٠٠.

جعلته في الذروة بين رجال العلم عبر التاريخ الإسلامي، وأول هذه الصفات: ذاكرة واعية، وبديهة حاضرة، وعقل مستقيم. والثانية: اتزان في القول والعمل. والثالثة: الحلم وضبط النفس، والرابعة: التواضع وإبعاد النفس عن الغرور، وكان حيبا شديد الحياء وفيه وقار وهيبة، والخامسة:الإخلاص »[1].

ومن صفاته مداراة الناس، وإنزال كلٍّ منزله، وكان ذا فراسة صادقة تدل على قوة ملاحظته، وكان متواضعا غير معتد بنفسه، بعيدا عن الزهو والعجب، وكان « رجلا عجيبا وأمرا غريبا، فكان من الرجال الصالحين »[2].

وكان موسوعيا في معرفته، متعدد الجوانب، جمع علوم عصره، قرأ وسمع وناقش في علوم كثيرة، حتى إنه يمكن القول، أنه أديب بين الأدباء، وسياسي بين السياسيين، وفقيه بين الفقهاء، ومحدث وراوية، وأصولي، ومتكلم، وقاض ومفسر، ولغوي ونحوي، وفيلسوف خلقي، ثم هو في البداية والنهاية مرب من المربين المسلمين، الذين قدموا فكرا تربويا في ثنايا كتاباتهم، وعن قصد أيضا.

ولقد كان شجاعا في الحق، ومما يدل على شجاعته ما يرويه ابن الجوزي في كتابه عن حوادث سنة ٤٢٩ هـ، حيث تدل هذه الرواية عن شجاعة الماوردي، وفي مسألة حساسة جدا تتصل بالحاكم، يقول « وفي رمضان استقر أن يزداد في ألقاب جلال الدولة شاهان شاه الأعظم ملك الملوك، فأمر الخليفة بذلك فخطب له به فنفر العامة ورموا الخطباء بالآجر ووقعت فتن، وكتب إلى الفقهاء في ذلك» ويذكر ابن الجوزي موافقة الفقيه الحنفي (الصيمري)، وكذلك موافقة أبي الطيب الطبري، والتميمي وغيرهم على هذه

---

(١) محمد أبو زهرة: «أبو الحسن البصري الماوردي» ـ العربي ـ الكويت ـ العدد (٧٦) مارس: ١٩٦٥ م، ص ٣٢، ٥٣.

(٢) راجع: مقدمة أدب القاضي (مرجع سابق)، ص ٢٦.

التسمية، أما الماوردي «فقد منع من جواز ذلك وكان مختصا بخدمة جلالة الدولة، فلما امتنع عن الكتابة انقطع عن خدمته، واستدعاه جلال الدولة بكرة يوم العيد، فمضى على وجل شديد يتوقع المكروه، فلما دخل على الملك، قال له: أنا أتحقق أنك لو حابيت أحدا لحابيتني لما بيني وبينك مع كونك أكثر الفقهاء مالا، وأولاهم جاهاً وحالا، وما حملك على مخالفتي إلا الدين، وقد قربك ذلك مني، وزاد محلك في قلبي وقدمتك على نظائرك عندي. قال المصنف: الذي ذكره الأكثرون في جواز أن يقال ملك الملوك هو القياس إذا قصد به ملوك الدنيا، إلا أني لا أرى إلّا ما رآه الماوردي لأنه قد صح في الحديث ما يدل على المنع ولكن الفقهاء المتأخرين عن النقل بمعزل»[1]

أما شجاعته العلمية وتواضعه في العلم، ونقده الذاتي لنفسه، فتتمثل فيما يرويه عن نفسه في كتاب أدب الدنيا والدين، «ومما أنذرك به من حالي، أنني صنفت في البيوع كتابا، جمعت فيه ما استطعت به كتب الناس، وأجهدت فيه نفسي، وكددت فيه خاطري، حتى إذا تهذب واستكمل، وكدت أعجب به، وتصورت أنني أشد الناس اضطلاعا بعلمه، حضرني وأنا في مجلسي أعرابيان، فسألني عن بيع عقداه في البادية، على شروط تضمنت أربع مسائل لم أعرف لواحدة منهن جوابا، فأطرقت مفكرا، وبحالي وحالهما معتبرا، فقالا: ما عندك فيما سألناك جواب، وأنت زعيم هذه الجماعة، فقلت: لا، فقالا: واها لك وانصرفا، ثم أتيا من يتقدمه في العلم كثير من أصحابي، فسألاه، فأجابهما مسرعا بما أقنعهما، وانصرفا عنه راضين بجوابه، حامدين لعلمه، فبقيت مرتبكا، وبحالهما وحالي معتبرا، وإني لعلي ما كنت عليه في تلك المسائل إلى وقتي، فكان ذلك زاجر نصيحة، ونذير عظة، تذلل بهما قياد النفس، وانخفض لهما جناح العجب، توفيقا منحته، ورشدا أوتيته»[2].

---

(١) ابن الجوزي (مرجع سابق) جـ٨، ص٩٧، ٩٨.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٨١، ٨٢.

ثالثاً: فكر أبي الحسن الماوردي

شيوخه (*)

كما هو معلوم أن الماوردي غلبت عليه دراسات الفقه والحديث، بمعنى أنه كان فقيها أصوليا بالدرجة الأولى، ولقد كان ملقبا بأقضى القضاة مشاركا في السياسة، ولذا فإن شيوخه كانوا من الفقهاء والمحدثين:

(١) شيوخه في الفقه:

أ ـ الصيمري: أبو القاسم عبد الواحد بن الحسين الصيمري (ولد سنة ٣٥١ هـ ـ توفي بعد سنة ٤٣٦ هـ) وكان أحد الفقهاء المذكورين من العراقيين، حسن العبارة، جيد النظر، وكان صدوقا وافر العقل، جميل المعاشرة عارفا بحقوق العلماء [1].

ب ـ الإسفراييني: أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني (المتوفي ٤٠٦ هـ).

يقول عنه ابن كثير «إمام الشافعية.. ولد في سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، قدم بغداد وهو صغير سنة ثلاث وأربع وستين وثلاثمائة، فدرس الفقه على أبي الحسن ابن المرزبان، ثم على أبي القاسم الداركي،

(*) اعتمدنا في هذا على مقدمة تحقيق كتاب أدب القاضي، جـ١، ص٢٧، وما بعدها.

(١) راجع: أدب القاضي جـ١، ص٢٧، والمنتظم ١١٩/٨، ومعجم البلدان ٤٣٩/٣.

ولم يزل تترقى به الأحوال حتى صارت إليه رياسة الشافعية ـ وعظم جاهه عند السلطان والعوام، وكان فقيها إماما جليلا نبيلا،.. وروى عن الإسماعيلي وغيره. قال الخطيب: «ورأيته غير مرة وحضرت تدريسه بمسجد عبد الله بن المبارك في صدر قطيعة الربيع، وحدثنا عنه الأزجي والخلال، وسمعت من يذكر أنه كان يحضر تدريسه سبعمائة متفقه»[1].

جـ ـ الباقي: عبد الله بن محمد البخاري الشيخ الإمام أبو محمد الباقي (المتوفي سنة ٣٩٨ هـ).

يذكر ابن كثير، أن اسمه «عبد الله بن محمد الباجي البخاري الخوارزمي، أحد أئمة الشافعية، تفقه على أبي القاسم الداركي ودرس مكانه، وله معرفة جيدة بالأدب والفصاحة والشعر»[2]: وترجم له تحت اسم أبو محمد الباجي. ويذكر ابن الجوزي أنه كان من أفقه أهل وقته على مذهب الشافعي، تفقه على أبي القاسم الداركي ودرس مكانه وله معرفة بالأدب، وفصاحة شعر مطبوع يقوله من غير كلفة، ويعمل الخطب ويكتب الكتب الطوال من غير روية».

(٢) شيوخه في الحديث:

أ ـ الحسن بن علي بن محمد الجبلي.

ب ـ محمد بن عدي بن زحر المنقري.

جـ ـ جعفر بن محمد بن الفضل المعروف بابن المارستاني (متوفى بعد سنة ٣٨٤ هـ)[3].

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (مرجع سابق)، جـ ١٢، ص ٢، ٣، وراجع تاريخ بغداد ٣٦٨/٤، والمنتظم ٢٧٧/٧، ومعجم البلدان ٢٤٧/١.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية (مرجع سابق) جـ ١١، ص ٣٤٠.

(٣) راجع: أدب القاضي، جـ ١، ص ٢٨، ٢٩.

تلاميذه:

(١) الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت صاحب تاريخ بغداد (المتوفي ٤٦٣ هـ) والذي يقول عن الماوردي، «كتبت عنه وكان ثقة....»[١].

(٢) محمد بن عبد الله بن الحسن أبو الفرج البصري (المتوفي ٤٩٩ هـ) قاضي البصرة، «سمع أبا الطيب الطبري والماوردي، ورحل في طلب الحديث»[٢].

(٣) أبو الفضل أحمد بن الحسن بن خيرون البغدادي (المتوفي ٤٨٨ هـ)[٣].

(٤) عبد الملك بن إبراهيم بن أحمد أبو الفضل المعروف بالهمذاني (المتوفي ٤٩٤ هـ). «تفقه على الماوردي...»[٤].

(٥) محمد بن أحمد بن عبد الباقي بن الحسن بن محمد بن طوق أبو الفضائل الربعي الموصلي (المتوفي ٤٩٤ هـ)[٥]. وروي الحديث عنه كثير.

شخصيته العلمية ومؤلفاته:

للماوردي شخصية متعددة الجوانب، ألف في مناح شتى، ومتعددة، في

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (مرجع سابق)، جـ ١٢، ص ١٠٢.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية (مرجع سابق)، جـ ١٢، ص ١٦٦.
(٣) راجع: مقدمة أدب القاضي، جـ ١، ص ٢٩. وراجع ترجمته في المنتظم ٨٧/٩
(٤) ابن كثير (مرجع سابق) جـ ١٢، ص ١٥٣.
(٥) المرجع السابق، ص ١٦١. وراجع ترجمته في المنتظم ١٢٦/٩٠.

التفسير، وفي العلوم العربية. والإسلامية، ونوه به الكثيرون من أصحاب التراجم، يقول عنه ياقوت: «له تصانيف حسانا في كل فن» [1] ويذكر السبكي عنه، أنه كان له «التفنن التام في سائر العلوم» [2] ولقد كان همه الأكبر والأول «الواقعية في الفكر والعمل، والقرب من حياة الناس العاديين» [3]. وكان ذو نزعة نقد ذاتي متأصلة فيه، منطقيا مع نفسه، في تصرفاته وأفعاله، وفكره، «إذ تتطابق أفكاره في كتبه كلها أو نكاد، مما يشير إلى أنه ألفها في فترات متقاربة من ناحية، وأنها آراء شخصية له في أكثرها من ناحية أخرى سجلها بعد طول أناة وتدبر» [4]. ولعل «ألمع جانب يبرز فيه هو كونه فقيها. إذ جمع إلى فقه النفس فقه العلم» [5].

ورغم اتهامه بالاعتزال، نلاحظ أنه لم يكن معتزليا، بل كان مجتهدا.. وربما وافق اجتهاده في الفروع بعض آراء المعتزلة، يضاف إلى ذلك أن كثيرا من علماء الحديث وثقوه وأثنوا عليه.. وثقه الخطيب البغدادي.. وابن الجوزي (ت ٥٩٧) إذ يقول «وكان ثقة صالحا» ولو كان كذلك لنبهوا عليه... [6].

ويدافع الدكتور محي هلال السرحان عن الماوردي وينفي تهمة الاعتزال عنه ويورد الأدلة على ذلك، ثم يقول: «ولقد بقي الماوردي محل ثقة الفقهاء والمفسرين والمحدثين، فنقلوا عنه بإفراط كثيرا من المسائل الفقهية، ووجوه

---

(١) ياقوت: معجم الأدباء (تحقيق احمد فريد الرفاعي) - القاهرة - ١٩٣٦، جـ ١٥، ص ٥٤.
(٢) السبكي: طبقات الشافعية، جـ ٣، ص ٢٠٢.
(٣) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، ص ٩١ من المقدمة.
(٤) المرجع السابق، ص ٩٢.
(٥) أبو الحسن الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ ١، ص ٣٣ من المقدمة.
(٦) المرجع السابق، ص ٣٥، وراجع: المنتظم. جـ ٨، ص ١٩٩، ٢٠٠.

التأويل، ورووا عنه الحديث.. ولمكانته الفقهية كان قد تسنم زعامة الشافعية في عهده »[1] .

وللدكتور رضوان السيد دفاع جيد في هذه القضية ووجهة نظر طيبة في هذا الموضوع، وذلك لدفع تهمة الاعتزال عن الماوردي[2] .

والذي يمكن قوله، أن الماوردي المفكر الفقيه قدم دراسات مختلفة ومتنوعة، وقد حصرها من كتب عن الماوردي، ومن كتبه التي حصرها المؤلفون والكاتبون عن الماوردي:

(١) النكت والعيون في التفسير: وطبع في الكويت.

(٢) الحاوي الكبير: «وهو موسوعة ضخمة في فقه الإمام الشافعي، يقع ببعض النسخ في أكثر من ثلاثين جزءاً» ويرى المؤلفون أنه «عبارة عن شرح لمختصر المزني (المتوفي ٢٦٤ هـ) الذي اختصر كلام الشافعي في كتبه المختلفة». ويعلق الدكتور السرحان، «ولكن الذي يظهر لي أن الكتاب لم يكن شرحا، لأن الشراح يعنون بإبانة المتن لغة ومعنى فقط، ولكن صاحبنا يجمع إلى ذلك كافة الفروع الفقهية وغيرها التي تنطوي تحت المسألة، ويستطرد كثيرا فيلم بكل ما يتعلق بالموضوع من قريب أو بعيد، وهو حين يتناول المسألة التي نص عليها الشافعي فيثبتها في رأس الفصل، إنما يعمل ذلك من باب الترجمة للفصل أو العنوان له، ثم يستوعب المذهب، ويستوفي اختلاف الفقهاء المتعلقة بالمسألة»[3] .

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، ص ٩٥ من المقدمة. وراجع: ياقوت: معجم الأدباء جـ ١٥، ص ٥٣. السبكي: طبقات الشافعية، جـ ٣، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(٣) أبو الحسن الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ ١، ص ٤٦، من مقدمة المحقق.

(٣) الإقناع: مختصر الحاوي، وقد ضاع.

(٤) أدب القاضي وقد طبع بتحقيق محي هلال السرحان في جزأين كبيرين.

(٥) أعلام النبوة وقد طبع الكتاب ثلاث طبعات [١].

(٦) الأحكام السلطانية والولايات الدينية. وهو كتاب مهم في الفكر السياسي.

(٧) نصيحة الملوك: وقد طبع.

(٨) تسهيل النظر وتعجيل الظفر وقد طبع بتحقيق محي هلال السرحان عام ١٩٨١ م.

(٩) قوانين الوزارة وسياسة الملك وطبع بتحقيق رضوان السيد. عام ١٩٧٩ م.

(١٠) كتاب في النحو، ذكره ياقوت ولا يعلم عنه شيء [٢].

(١١) كتاب الأمثال والحكم ولم يطبع الكتاب حتى الآن رغم وجود مخطوطات منه.

(١٢) كتاب البغية العليا في أدب الدين والدنيا، وهو الكتاب المشهور بين الناس باسم أدب الدنيا والدين.

إن جملة هذه المؤلفات وغزارتها، إلى جانب محتوياتها وهي قيمة نفيسة ترفع الماوردي مكانا عاليا بين علماء السياسة والفقهاء ورجالات الإصلاح

---

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥، وأدب الدنيا والدين (طبعة السقا)، ص ١١.

الاجتماعي والاقتصادي والتربوي، وفوق كل هذا تعكس روحا عاليا عاش في الواقع واستشرف ورسم نموذجا للحياة.

الماوردي وموقعه في تيار الفكر الإسلامي العام:

عاش الماوردي، كما رأينا - فترة انقسامات سياسية، وصراع مذهبي، وتنافس الدويلات، والحزازات العرقية تطفو على السطح وتختفي، والفتن تطيح برقاب ملوك وأسر، «والتقلبات تغير من تقاليد الحكم والإدارة، وتمردات القوى المهضومة تنفجر هنا وهناك، والحكام يتبنون موقفا مذهبيا يحاسبون روادهم ورعيتهم على مخالفته.. والثروات والغنى يتجمعان في أيدي القلة... وحوانيت الوراقة تصخب بالمؤلفات والمناقشات، والمنتديات تزدهر فيها المساجلات والشعراء يبدعون روائع النظم العربي.. والجواري والقيان يعزفون الأنغام والألحان.. وعلماء الكلام يصطرعون مع الفقهاء، والمتفلسفون والمترجمون يثيرون الفكر ويثيرون القضايا، والمساجد والجامعات تمتلىء بحلقات الرواد وتجمعات الدارسين.. والمكتبات تزدحم بالكتب والمخطوطات، والحرية الفكرية تعلو وتخفت.. والمتصوفة يغالون فيحاربون، والمعتزلة يلمعون أحيانا وفي فترات أخرى ينطفئون، والمانوية والمزدكية والصابئة ينفثون سمومهم فينجحون أحيانا، ويفشلون أحيانا» [1].

ووسط هذا الصخب والثراء، والانفتاح والمحافظة على النقاء، تعرض المفكرون لهزات عنيفة، وتيارات متلاطمة وصعوبة في تحديد المسار الصحيح، أحسوا بالخلل، وعبروا تعبيرات مختلفة، واختلفت ردود الفعل الفكرية والنفسية، فانتهى بعضهم إلى اليأس وإحراق كتبهم في ساعة ضيق ومرحلة

---

(١) د. حسان محمد حسان: «ملامح الفكر التربوي عند أبي حيان التوحيدي» مجلة التربية الإسلامية - جامعة الملك عبد العزيز - كلية التربية بالمدينة المنورة - العدد الأول - المحرم ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٢٣٧.

شدة، كأبي حيان التوحيدي، «ولم يكن فريدا في عصره فبعض معاصريه أحرقوا كتبهم أو دفنوها باطن الأرض، أو طرحوها البحر، أو مزقوها وذرتها الرياح»[1]. وبعضهم أمل في الإصلاح، فطرح فكره في إطار الضرورة للعودة إلى أصول الإسلام وروحه الأصيل، وإعادة الثقة للإنسان العربي المسلم بنفسه، ومنهم من لجأ إلى فكرة المصلح الذي يبعثه الله ليجدد أمر الأمة.

وهذا ليس غريبا في تاريخ المسلمين، ذلك أن الحقيقة «تنتمي أصلا إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماما وقائع التاريخ ويعلو عليها، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارمة، وهي حين تتجسد في الإنسان فإنما تعانق الزمان وتحل فيه، والزمان يدخل في دائرة الحركة، فهو إذن خاضع خضوعا تاما للتغير هو وكل ما ينطوي عليه، والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق، وستتقمص كافة الأشكال الزمنية التي يمكن أن تعتري أي إنسان تحل فيه، ومن أجل هذا الجهد الإنساني التاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة يتخطط، في عسره وصعوباته بكل التقديرات الممكنة، وكان وجود الإنسان على الأرض محنة في ذاته يتطلب الانتصار عليها توترا مستمرا ورجاء واسعا»[2].

وما حدث على مر السنين في الإسلام إنما كان تطبيقا لهذه القاعدة أو الحقيقة، إلا أن هذا لا يعني إطلاقا التنكر للحقيقة التي جاءت من المطلق، حقيقة الإسلام وروحه، وفقد الثقة بها، وبالنفس، خاصة حين يدرك متمثل الحقيقة والفاهم لها ومدركها وجود هوة شاسعة بين الوجود الواقعي في

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٢) د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى - ١٩٧٩ م. ص ٤٩.

الزمان، في المتغير، في الناس، وبين ما تتطلبه منهم هذه الحقيقة من وجود إذ هي مبرر الوجود، والواجب إذن «التقرب من هذه الحقيقة بقدر الطاقة الإنسانية، وعبور الهوة التي تفصل بين الوجود في الزمان عن الوجود في الأزل، وهذه الهوة لن تُعْبَر أبدا عبورا كاملا في الحالة الطبيعية والإنسانية، لذلك يظل للإنسان باستمرار محرك وباعث على الوجود كما يظل الأمل يراود وجوده بلا انقطاع» [١].

إن وعي الإنسان بهذه الحقيقة يجعله يعيش في قلق وتوتر، ولكنه القلق الصحي والتوتر المضبوط، في سكينة وليست هي الجمود، في إيجابية، في جو «التوكل» والذي يعنى الاجتهاد والاستعداد في حدود الطاقة البشرية، لأنه يرى أمامه المنافذ والأبواب كلها مفتوحة غير مغلقة، وفي هذا حماية له من اليأس القاتل، والغرور الفاتك، ويعطيه الأمل.

وقد رأينا كافة الاتجاهات الفكرية في عصر الماوردي، شملت نشاط الفقهاء والأصوليين وأصحاب الحديث والمحدثين، والفلاسفة والصوفية وغيرهم، إلا أن أيا من هؤلاء يعتبر جزئية منفردة لا تصور الحالة الشاملة أو الفكرة الشمولية للإسلام، إنها حالات جزئية تصور الحقيقة من جانب وتمثل تيارا مستقلا بذاته لفهم الإسلام.

ورغم هذا، فإن تيارا فكريا وسط هذا الزخم الهائل، تخطى نزعة المتذهب، ليأخذ «بصورة عامة مشتركة للإسلام تحتفظ في حقيقة الأمر بعناصر مختلفة منحدرة بصورة أو بأخرى من هذه الفرقة الكلاسيكية أو تلك، وقد عزلت بصورة واعية عن مبدعيها أو الأصول التي انحدرت منها لتفرغ بعد ذلك في كلٍّ عام بما يشبه الرضى العام» [٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٠.

ويأتي تمثيل هذا التيار بشكل جيد ومؤثر ومركز ومؤكد ومن وسط العصر، ومن وسط الفقهاء المجتهدين على يد أبي الحسن الماوردي، والذي كسر في نظرته ونظريته حلقة الانصراف إلى الدنيا والذي كان متفشيا جدا، خاصة عند السلطة السياسية المتناحرة مع غيرها، وفي نفس الوقت يكسر حلقة الزهد الأعجمي الذي تفشى في العصر تفشيا ملحوظا. لتأتي معطيات نظرته دائرة في توتر صحيح، وسليم بين قطبين اثنين: الله والإنسان، الدنيا والآخرة، الدين والدنيا، الأرض والسماء لتعيش الحركة الإنسانية «بينهما حالة من التوازن لا طغيان لأحدهما فيها على الآخر ولا افتئات» [١].

إنها حالة التوازن الدقيقة والجوهرية يعلنها الماوردي ملتزما ومنطلقا من الحقيقة - الوحي - رغما عن الظروف والأفكار التي فرضها العصر والتي دفعت التوحيدي لحرق كتبه لأنه لم يستطع أن يضبط حركته وسطها.

وأفكار الماوردي في الصورة العامة تمثل وستظل تمثل النموذج المثالي للحقيقة في جوهرها، وفي واقعها الممتد عبر الأزل، وملامح تلك الصورة تعتبر علامات بارزة في تاريخ الفكر الإسلامي، موسومة بطابعه، مشيرة إلى الماوردي دائما، تبين موقعه على خريطة الفكر الإسلامي وفي بنائه، ومن أبرز ملامح الفكر العام للماوردي ما يلي:

(١) التوازن بين الدين والدنيا، فهو يقوم في كتابه «أدب الدنيا والدين» على هذه القاعدة، ويذكر أن «أعظم الأمور خطرا وقدرا، وأعمها نفعا ورفدا ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة، وبصلاح الدنيا تتم السعادة» [٢]. وأصل السعادة باستقامة الدين وصحة العبادة، لأن الإنسان خلق

---

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص ١٧.

لاكتسابها كما قال الله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ إلا أن الإنسان مدني بالطبع وله حوائج لا يستغني عن دفعها، فإذا كانت الدنيا صالحة سهلت عليه اكتسابها من مكاسبها المشروعة الطيبة فتتم سعادته وتكمل، وأما إذا كانت الدنيا فاسدة، فقد يضطر المرء إلى إيثار ما لا يؤثره لولا الاضطرار، فلا تتم سعادته..» [1].

إن صيغة التوازن واضحة جلية، توازن الدين والدنيا في صيغة تكاملية، إذ أن كلا منهما يكمل الآخر ويتممه.

(٢) التكامل والتوازن بين الوحي والعقل، ونلمح هذا من خلال الكتاب كله، إلا أنه يؤكد على هذا في معرض البحث والكلام عن العقل والهوى، فالعقل «جعله الله للدين أصلا، وللدنيا عمادا، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مُدَبَّرَةً بكماله، وألف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم، ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسما وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع، فكان لها عمادا» [2].

فكما أن الوحي مهم، فالذي يفهم عنه هو العقل، ومن هنا أعطى الماوردي العقل أهمية، وذكر أن آفة الإنسان في اتباع هواه.

(٣) ونظريته في التكليف الشرعي تتمثل في تقرير قدرة العباد على ما كلفوا به من أعمال، وهذا التكليف جامع نفعي الدنيا والآخرة وليس قاصرا

---

(١) أويس وفابن محمد بن خليل بن داود الأزرنجاني: منهاج اليقين شرح كتاب أدب الدنيا والدين للإمام الماوردي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م، ص ٤.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، (مرجع سابق)، ص١٨.

على واحد منها، ويذهب إلى «أبعد من مجرد فرض التعبد والإلزام بفروض لم توجبها ضرورة أو حاجة إلّهية، وإنما فرضتها نعمة إلّهية، تفضلا من ناحية، ومصلحة للعباد من ناحية أخرى»[1].

وهو يجعل مناط التكليف دائرا على ثلاثة أمور:

أ ـ العقائد.. فالمكلف مثبت للتوحيد وما يتفرع عنه من إثبات للصفات الإلّهية، وإثبات لبعثة الرسل وتصديق بما جاء به نبي الإسلام.

ب ـ أوامر الله.. فالمؤمن يجب أن ينصاع لما أمر الله به مما يقع على الأبدان، والأموال، وعليهما معا.

جـ ـ النواهي والزواجر، مما أمر المكلفون بالكف عنه إما إحياء لنفوسهم أو صلاحا لأبدانهم [2].

فمقاصد التكليف تنصب على نفع الإنسان، وهو نعمة إلّهية خالصة، والإنسان مدعو «إلى تحديد وجهته الوجودية، والتصرف بوجوده الخاص مباشرة، وبحسب ما يقتضيه قطبا الوجود الشامل: قطب الدنيا، وقطب الآخرة» [3].

(٤) ونقاط الأصالة الإسلامية هي «أكثر نقاط منهجه انسجاما مع عصره» وقد تركت أفكاره آثارا إيجابية في مجال توحيد الفكر والعمل، وبعثت الحيوية في الأمة، التي تناوشتها الانقسامات على المستوى النظري والعملي [4].

---

(١) د. فهمي جدعان (مرجع سابق)، ص٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥٦.

(٤) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، ص١٠ من مقدمة المحقق.

(٥) ومع الالتزام الإسلامي فإن فكر الرجل منفتح على الثقافات الأخرى السائدة في عصره، فهو لم يتجاهل الجيد من الثقافة الفارسية، وكذلك الثقافة اليونانية، وعناصر الفكر الهندي، ففي فكره أمشاج من هنا وهناك، إلا ان عنصر الإسلامية أغلب.

(٦) وهو مدرك لمشاكل عصره تماما، واقعي في اقتراح الحلول، لم يتجاهل المستجدات على الساحة في المجالات السياسية، والاجتماعية ومع نفاذ رؤيته؛ رأى أن الأوضاع القائمة ضارة، والحل الحقيقي يكمن في الإسلام، وهو الكفيل بإصلاح الأحوال، فهو كما هو واضح إصلاحي وسطي.

الماوردي وفكره التربوي:

إذا كان الماوردي قد احتل المكان البارز في ميدان الفكر السياسي، والإداري، حيث لم يترك جانبا من إدارة شئون الدولة، ورعاية شئون الجماعة الإنسانية إلا رعاه وعالجه وأوفاه حقه، فإنه في الجانب التربوي وميدانه وفكره له جهد لا يمكن إنكاره ولا غض الطرف عنه، فلقد كانت عنايته تنصب أساسا على تربية الجماهير في نفس الوقت الذي كان يحرص فيه على تربية الملوك والوزراء وأصحاب السلطة.

وإذا كانت التربية تستمد أصولها من علوم مختلفة، فإن الأصل في التربية الإسلامية أنها تستمد أصولها من القرآن والسنة، واجتهاد الأمة، متمثلة في علمائها، ولذا فإن من الواضح أننا لا بد وأن نعثر على أصول للتربية عند الماوردي، إذ نجد فيما كتبه الكثير من الآراء التربوية مطروحة طرحا جيدا، فهو فقيه، ولا نستغرب إذا وجدنا في فكره تلك الآراء، فالفقهاء المسلمون قد أسهموا بالنصيب الأوفر في صياغة الكثير من المبادىء التربوية الإسلامية

سواء عبرت عن وجهة نظر القرآن والسنة، أو عن وجهة نظرهم هم، ولا يمكننا إنكار دور الماوردي في هذا المجال.

ولو أننا تناولنا الماوردي كمفكر سياسي فقط، فإنه لا تخفي صلة فكره بالتربية، فالتربية هي أداة المجتمع والإدارة في تحقيق أغراض المجتمع والإدارة. فالأهداف التربوية والتنظيم العام للتعليم والعلاقة القائمة بين مراحل التعليم والطابع العام للحياة التربوية، ومحتوى المناهج وغير ذلك من النواحي تعكس صورة النظام السياسي والتنظيم القائم في الدولة. ومن هنا فإننا نجد في فكر الماوردي آراء وأفكار تربوية تعكس فلسفة المجتمع العامة في المجتمع والإنسان.

وهو كفقيه، باعتبار أن الفقه دراسة للتشريع، فهو روح المجتمع الإسلامي، والفقهاء أبرز من عبروا عن المجتمع الإسلامي، ولا شك أن في أبحاثهم الكثير من الآراء التربوية، بل إن الأحكام وطرق استنباطها تحتاج إلى دراسة وتمرين وتدريب، وهذا ما لا يقوم إلا بالتربية، ولا يكون إلا بها. ولا غرو إذا قرأنا عند الماوردي الفكر التربوي الضارب في جذور الأصالة الإسلامية.

ويمكن أن نلاحظ أن فكر الماوردي التربوي متأثر تماما بنظرته العامة في الحياة وبنسقه الفكري، المنتمي إلى الفقه الشافعي، والأشاعرة، الذين عبر عنهم أصدق تعبير، وكان فكره التربوي منبثقا عن فكرهم. ولقد أكد على أهمية تفاعل الدارس مع تيارات عصره الفكرية، ثم الوقوف على الموازين التي يزن بها هذه التيارات من القرآن والسنة الشريفة حتى يحدد موقفه عن بينة وبصيرة، وتحديد دور العقل والنقل في ميادين التفكير بأسلوب يتسق مع الأصول الكائنة في القرآن الكريم والسنة المطهرة [1].

---

(١) راجع: د. ماجد الكيلاني. تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية - الطبعة الأولى - الأردن - ١٩٧٨ م، ص١٢٨.

فالماوردي ـ إذن ـ في تيار الفكر التربوي يؤكد النظـرة الوسطيـة، وقـد ترجم هذه النظرة إلى مبادىء وأفكار يمكن أن نلمحها فيما يلي:

(١) يؤكد الماوردي على أهمية التكليف، لأن فيه وعن طريقه يُعَدُّ الإنسان الفرد للدنيا والآخرة، وتتحقق السعادة فيهما، وتأتي أهمية تربية الإنسان في هذا الإطار، وأهمية تربية العقل. وأهمية التربية على أصول الشرع وأحكامه وتكاليفه.

(٢) وفي هذا الإطار تأتي أيضا آراؤه في أهمية التربية وفهمها، وآراؤه في المنهج، فكل العلوم شريفة، لأنها تتكامل لتحقيق السعـادة الإنسـانيـة وأهمها العلوم الدينية، ومع هذا فالتخصص مهم وحسن.

(٣) وتأتي آراؤه في التعليم، حيث يرى أنه لا بد من مراعاة الفروق الفردية، ويدرك أهمية التشويق والتدرج في طلب العلم، وغير ذلك من آراء تؤكد ثقب نظرة الرجل في هذا المجال.

(٤) يدعو الماوردي إلى حرية الفكر وترك التقليد، ولذا نراه ينبه المتعلم ـ مثلا ـ على أن لا يبالغ في احترام آراء العالم بحيث ينتهي به إلى التقليد.

(٥) وكل آرائه التربوية تعتمد على نظرة صحيحة للإنسان وإمكانياته، فهو يبلور نظرة للإنسان وإمكاناته ومكوناته، مما يساعد على فهم تصور الإنسان عنده، وأهداف تربيته وغير ذلك.

(٦) ويطرح تصورا للمجتمع الذي هو حاضن التربية، ولا شك أن هذه التصورات تسهم في صياغة الأهداف التربوية، وتحديد شكل الإنسان المراد لهذا المجتمع.

(٧) ويتكلم عن نظرية المعرفة، من حيث إمكانها، وطرقها، وأهمية العقل في

تحصيل المعرفة، مما يمكن اعتباره أساسا مهما من أسس التربية.

(٨) ويتكلم عن الأخلاق وأدب النفس، ومكارم الأخلاق، ولا تخفى أهمية ذلك بالنسبةللتربية والتعليم.

(٩) ثم إن رأيه في العالم والمعلم وإعداده وصلة العالم بالمتعلم وصلة المتعلم بالعالم، كل هذا يمكن أن تستفيد منه التربية.

إن أفكار الماوردي في هذا المجال تأتي في سياق الفكر الإسلامي الصحيح، وتعد طرحا جيدا يطل دائما على المصادر الأصلية وعلى روح الإسلام، مع الاستفادة من تجارب الآخرين، ولذا نعتبره نموذجا جيداً لطريقة التناول، ولكثير من الأفكار الرائدة.

وقد لا يكون الماوردي قاصدا في التربية كتابة، إلا أن التربية تستمد من كل الروافد المعرفية، وحسبنا هنا أن هذه قراءة، تحاول أن تكشف عن الجوانب التربوية عند هذا المفكر العربي المسلم.

وعموما، فالرجل يمثل تيارا صادقا أصيلا قويا في تيار الفكر الإسلامي العام، وفي تيار الفكر التربوي العربي الإسلامي، الذي يمتد وما يزال يمتد، وفي هذا مبرر كاف لهذه الدراسة التي بين أيدينا.

كتاب أدب الدنيا والدين وقيمته التربوية:

لا يعني التركيز في هذه الدراسة على هذا الكتاب الانفصال أو الانعزال عن بقية كتب الرجل، ولكننا سنستفيد بها إذا احتاج الأمر، ولأن هذا الكتاب جامع عام لأمور جامعة مهمة وهامة يمكن الاستفادة منها.

وإذا كان الماوردي الفقيه السياسي الأديب المربي، وقد انفعل بمشكلات زمانه وعصره، وخاصة المشكلات السياسية والاجتماعية، فإنه قد قدم كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر كنصيحة للملوك، أو رئيس الدولة، ويقدم

كتاب « قوانين الوزارة » في نصيحة الوزراء، ثم يقدم كتاب « أدب الدنيا والدين » « ليرسم الطريق لسياسة شاملة لكل الناس فيما يتصل بأمور الدنيا الموصلة في نظره إلى النجاة في الدنيا والآخرة »[1] .

ويصف الدكتور السرحان الكتاب بقوله « وهو كتاب جليل في الآداب التي يجمل بالإنسان أن يتمسك بها في دينه ودنياه، والأخلاق التي يحسن أن يتصف بها في نفسه ومجتمعه، فيعرض لها من الناحية العملية ولا يبحث في أصولها من الوجهة النظرية كما يفعل الفلاسفة، بل يقرر المبدأ الأخلاقي ثم يبحث عن النصوص التي تؤيده من القرآن والسنة ومنثور الكلم ومنطوقه، وهو يمزج بين تراث العرب وتراث الأمم الأخرى، بمادة غزيرة، وتلاحم مستمر، فلا تسأم ولا تمل لحافظته الغزيرة وأسلوبه الممتع المؤثر، وهو فوق ذلك كتاب أدبي حسن الصياغة بارع السبك ». ثم يقول: « وقد أودع فيه نظرياته التربوية والتعليمية، إن صح تسميتها بالنظريات »[2] .

وقد طبع الكتاب عدة طبعات منها: طبعة الجوائب سنة ١٢٩٩ هـ، وطبعة مع التحقيق والشرح ـ مصطفى السقا ـ، طبع عام ١٩٥٥ م وقد طبعت هذه الطبعة أربع طبعات، آخرها ببيروت ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م، ثم طبع في آخر طبعة له في بيروت بشرح محمد كريم راجح، وهي أحدث طبعات الكتاب.

ولأهمية الكتاب وقيمته، كانت وزارة المعارف بمصر قد قررته على طلابها بالمدارس الثانوية، وطبعته طبعة خاصة، وكان قد طبع بأوربا عدة طبعات. وكان خان زاده قد شرحه تحت اسم « منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين » وهو مطبوع.

ويعتبره البعض من كتب الوعظ والإرشاد والأخلاق، مثل الدكتور محمد

---

(١) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق)، ص ٩٦ من مقدمة المحقق.

(٢) أبو الحسن الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ ١، ص ٥٦.

سليمان داود والدكتور فؤاد عبدالمنعم في كتابهما عن أبي الحسن البصري الماوردي، حيث يقولان «ويتجه الماوردي في الكتاب إلى الكشف عن الأخلاق الصالحة، للفرد والجماعة، واستند فيه إلى الكتاب والسنة والأمثال والحكم، وإلى أقوال الشعراء والأدباء، وهو تعبير صادق عن إسهام الفكر الإسلامي في الفلسفة الأخلاقية، وبيان واضح عن أصالتها»[1].

ويقول عنه مصطفى السقا: «وموضوع هذا الكتاب الأخلاق والفضائل الدينية من الناحية العلمية الخاصة، وبعضه في الآداب الاجتماعية، وهي التي سماها المؤلف آداب المواضعة، وهو لا يتعرض لأصول الأخلاق من الوجهة النظرية العلمية، كالوراثة والبيئة والغرائز والأمزجة والعادة، وما إليها، وإنما يعول على ما في القرآن والسنة النبوية المحمدية من آيات وأحاديث، تحث على الفضائل، وتنهي عن الرذائل، ثم يعول بعد ذلك على التراث الأدبي العربي، والتراث الأجنبي القديم الذي امتزج بآداب العرب والإسلام بعد الفتح العربي، فيتخذ من هذا وذاك حكما وعظات وأمثالا وأشعاراً»[2].

إلا أنه، وبالرغم من كل هذه الأقوال، وبالرغم من الاتجاه السائد لدى الكثيرين باعتبار الكتاب كتابَ مواعظ ووعظ وأخلاق، رغم هذا فإننا نعتبر الكتاب، كتاب تربية بالمقام الأول، وذلك للاعتبارات التالية:

(١) أن كلمة «أدب» في العنوان، تدل على التهذيب، وهذه الكلمة تحمل معنى التربية، وهذا يجعلني أعتبر الكتاب كتاب تربية، وتأتي الأخلاق في ثنايا التربية لأنها من اهتماماتها.

(٢) إن محتويات الكتاب ومباحثه تنفي كونه كتاب وعظ وإرشاد، كما يرى

(١) د. محمد سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم: الإمام أبو الحسن البصري الماوردي ـ مؤسسة الشباب الجامعية ـ الأسكندرية ـ ١٩٧٨ م، ص٢٩، ٣٠.

(٢) الماوردي: أبو الحسن الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ١، ص٥٧.

ذلـك هـادي العلـوي الذي يقـول: «وأبحاث الكتـاب تنفـي هــذه الخاطرة» [1].

(٣) إن الكتاب لسياسة المجتمع ككل، ومن ثم فهو يحوي أفكارا ونظرات في التربية، ويمكن القول إنها المعبر الأساسي عن وجهة نظر الماوردي في التربية وفي التعليم وآدابه، وفي سياسة الناس أفرادا وجماعات، في سبيل بناء إنسان سليم ومجتمع صحيح مسلم إزاء الاضطرابات التي عاصرها وشهدها الماوردي.

(٤) إن الرجل كأي مفكر له تطلعاته، إنما يترجم أفكاره عن طريق نظرته للتربية، وإذا كان للرجل أفكارا متنوعة، فإن هذا الكتاب بالذات يأتي ككتاب يرسم الطريق للتنفيذ، تنفيذ أفكار الماوردي.

منهج الكتاب:

يحوي الكتاب خلاصة فكر الماوردي، بما يمكن تسميته السياسة العامة للإنسان والمجتمع، ويتسم الكتاب باتجاهه نحو التطبيق، والواقعية، وتنظير المسائل المتميزة في عصر الماوردي شرعيا، مع الاستفادة بالثقافات المختلفة، وشخصية الرجل متميـزة ولم تنطمس فيما يـروي أو يستشهـد مـن نصـوص مختارة، فهو مختار ومنشيء معا، ويمتاز منهج الماوردي في هذا الكتاب بخاصيتين، وهي خاصية الرجل في كل كتاباته:

ـ الأولى:

أنه يتصور الموضوع أو الباب أو المسألة تصورا عاما، «ويضع الحدود والفصول والمسائل، ويستخلص الأسس والقواعد، ثم يحشو هذه الأبواب

---

(١) راجع: أبو الحسن الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ١، ص٥٧.

والفصول بكلامه، وبحثه الخاص، ثم يأتي بالنصوص من الأحاديث والحكم وما إليها، مؤيدا بهذا صحة ما يذهب إليه من فكره، وصنيعه هذا شبيه بصنيع الفقهاء، الذين يقسمون البحث في الموضوع الفقهي إلى أبواب وفصول ومسائل، ويستشهدون بالأدلة المؤيدة، والحجج القاطعة، فطريق المؤلف وسط بين طريق أهل الرواية من المحدثين واللغويين والأدباء، وطريق الباحثين النظريين الذين لا يعولون في بحثهم على النصوص مطلقا، واعتمادهم في البحث قائم على المنطق والتجربة والمشاهدة » [١] .

ـ الثانية:

أنه يستشهد بالآيات والأحاديث، ويستند أصلا إليها، وربما يصل به الأمر إلى الاستدلال بحديث ضعيف، ويبدو أن هذا يتفق مع منهجه بالنسبة لأحاديث وأخبار المعاملات، فهو يقول « فأما أخبار المعاملات فلا تراعي فيها عدالة المخبر، وإنما يراعي فيها سكون النفس إلى خبره، فتقبل من كل بر وفاجر ومسلم وكافر وصغير وبالغ... وإنما لم تعتبر في هذا الخبر عدالة المخبر لأن العرف جار باستتابة أهل البذلة فيه، ومن خرج عن حد الصيانة، وذلك مناف لشروط العدالة، فلذلك سقط اعتبارها فيهم، وهذا متفق عليه » [٢]

ويشتهد بالأمثال والحكم، ويسند الحالة الواحدة إلى أكثر من دليل ومثال « فينتقل من استدلال إلى استدلال » [٣] . ويذكر الماوردي فائدة هذا المنهج قائلا: « لأن القلوب ترتاح إلى الفنون الجميلة، وتسأم من الفن الواحد » [٤]

---

(١) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٢، من المقدمة.
(٢) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق)، جـ١، ص٣٧٥.
(٣) د. محمد سليمان داود: الإمام أبو الحسن الماوردي (مرجع سابق)، ص٣١.
(٤) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٧.

محتويات الكتاب وقيمتها التربوية:

يحوي الكتاب ـ طبقا لما ذكره الماوردي ـ خمسة أبواب:

الأوّل: في فضل العقل وذم الهوى، وفيه يعرض لأفكارٍ في طبيعة الإنسان مما يوضح بعده الفكري في هذا المجال، ففي الباب أفكار تربوية كثيرة مفيدة.

الثاني: في أدب العلم: وفيه الكثير من الآراء التربوية، بل يمكن اعتباره كله في التربية والتعليم، إذ فيه تقرأ أفكارا عن أدب العالم مع المتعلم، وأدب المتعلم مع العالم، وموانع التعلم والتعليم، والتعليم المستمر، وغير ذلك من أفكار وآراء مهمة في مجال التربية والتعليم.

الثالث: في أدب الدين، وفيه أفكار تربوية كأصول أو كأفكار أصولية، ويحتوي على قيم أخلاقية كثيرة، وما يجب على الإنسان في هذا المجال.

الرابع: في أدب الدنيا وفيه يعرض لأصول اجتماعية وأخلاقية.

الخامس: في أدب النفس: وفيه آراء تربوية جديرة بالاعتبار، وفيه قيم تربوية أصيلة تعتمد على الكتاب والسنة النبوية المطهرة.

وعموما فمحتويات الكتاب ذات أهمية بالغة، وخاصة للفكر التربوي، وبعامة للفكر الإسلامي ككل، ولا غرو فقد كان الماوردي من القيادات الفكرية والسياسية والتربوية، وممن أسهموا إسهاما واضحا في مجال التربية الإسلامية في عصره، ويعد من العلماء الذين أسهموا في تكوين وبلورة النظرية التربوية الإسلامية وحتى يتضح هذا فإننا سنقرأ السطور وما وراء السطور.

وعملنا هنا يتلخص في إبراز الآراء والأصول التربوية وتجليات الفكر التربوي في الكتاب، ولن نقف عند التحقيق أو الشرح كثيرا إلا فيما هو

ضروري، وأيضا لن نقف عند ترتيب الكتاب كما هو، ولا يهمنا هنا الدراسة النمطية التقليدية لأفكار الكتاب، فسنقدم ونؤخر في الكتاب طبقا لمقتضيات الدراسة.

والمنهج المقترح لدراسة أفكار الماوردي التربوية، وفي ضوء التحليل الفكري، يتمثل فيما يلي:

- دراسة موضوع التكليف عند الماوردي كمدخل وإطار لدراسة الآراء والأفكار العامة والتي تعتمد عليها التربية والتعليم.
- دراسة تصور الإنسان والطبيعة الإنسانية.
- دراسة تصور الأخلاق ومكارم الأخلاق وصورة الإنسان الأخلاقية.
- دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية في فكر الماوردي.
- دراسة أهداف التربية.
- دراسة التعليم والتعلم وتصور الماوردي لهما.

وختاما لهذا الفصل، نقول إنه للبحث عن الأفكار التربوية عند الماوردي والتي تكاد تصل إلى مرتبة النسق الفكري، كان لا بد لنا من الرجوع للإطار الاجتماعي والسياسي والعلمي الذي نشأ فيه واكتسب معالم فكره منه، واستمد ثقافته.

وقد فرض هذا أيضا الرجوع إلى الإطار العام لفكره في محاولة لعرض صورة منظمة لفكره التربوي، لندرك كيف أن أفكاره العامة كانت أساسا طيبا لأفكاره التربوية التي تناثرت في كتاباته، ونظرا لأن الرجل كان محل دراسات كثيرة، باعتباره رائدا، فإننا اكتفينا بالعرض السريع لاتجاهات عصره وحياته، مكتفين بما جاء عنه في الكتابات المختلفة والتي أحلنا إليها. وهذه الدراسة لا تعتبر الكلمة النهائية في الماوردي، فالباب مفتوح لاكتشافه

وتحليل الجوانب المختلفة من فكره، ويكفي أن تدعي أنها دراسة استكشافية، وأرجو أن يوفقني الله في هذا العمل، وإن أصبت فبنعمة من الله، وإن تجاوزت الصواب فأسأل الله أن يغفر لي.

الفصل الثاني

التكليف في فكر الماوردي

- تمهيد :

أولا : معنى التكليف .

ثانيا : ضرورة التكليف .

ثالثا : أساس التكليف .

رابعا : مصادر التكليف .

خامسا : عناصر التكليف .

سادسا : أدوات إتمام التكليف .

سابعا : ضمان التكليف .

ثامنا : أحوال الناس من حيث استجابتهم لداعي التكليف .

- خاتمة .

تمهيد

يعتبر إطار الحياة الفكري لأي مجتمع إطارا للتربية، ومعنى هذا أن التربية في عملها تعمل في ضوء نظام اجتماعي معين، له رؤيته للعالم وما فيه من أشياء، وللإنسان وما منحه من قوى، وحين تعمل التربية في ضوء هذا النظام أو ذاك، فإنها تزود الأفراد بنفس المعاني والدلالات التي يستخدمها المجتمع في إدراك مكونات حياته.

وقد ينبثق إطار المجتمع ورؤيته من فكر خالص، أو من تصور إلهي خالص وفي كل الأحوال فإن التربية تتأثر تأثراً تاما بهذا وذاك، وتترجم معطياته في الأفراد الذين ينتمون إليه.

وإطار حياة المجتمع المسلم الإسلام، بما يحويه من عقائد وتشريعات ومعاملات وأنظمة، نافعة للدنيا والآخرة، والهدف الأساسي للإسلام إسعاد البشر بإلزامهم بتعاليمه الكاملة ليتبعوها وهي في ذاتها مجموع ما يلائم فطرة الإنسان، ويضمن له السعادة في الدنيا والآخرة، إلا أنها قد لا تلتئم مع ما قد ركب في الإنسان من ضعف، مما يوقعه في هواه، وبالتالي إبعاده عن السعادة.

ومن ثم يأتي الحديث عن التكليف، لأنه الصورة المعبرة عن تكليف الله تعالى للإنسان في كل تصرفاته وأعماله المختارة، بل ويعتبر أصلا من أصول

الشريعة، حيث أن حياة الإنسان كلها فيما هو عاقل له تكليف، وما يسبقها إعداد للتكليف.

ولقد اهتم علماء الأصول، والفقهاء به، خاصة في تعليل الأمر والنهي، واهتم به أيضا علماء الكلام، واعتبره بعضهم أصل علم الكلام ومباحثه، وهو مبحث كبير فيه الدراسات الكثيرة.

والتكليف مدخل طبيعي لدراسة فكر الماوردي التربوي، فهو يتناوله بالحديث حين يتكلم عن أدب الدين، ولأنه يتعلق بالأمر والنهي في الأحكام الشرعية ومتعلقاتها، فإنه يتصل بطريق مباشرة أو غير مباشر، بل ويلتحم بطبيعة الإنسان، من ناحية احتمالها التكليف أم لا؟ ولأنه يشترط شروطا في المكلف، فإنه يتصل بطريقة إعداد الإنسان لقبول التكليف، وكيفية تعليمه أمور التكليف، لذا، فإنه يتصل بالتعليم والتعلم، ثم بالتربية.

ولأنه يهدف تحقيق المنافع والمصالح للناس، فإن هذا مما يتصل بصورة الإنسان المثالية، وبدراسة المجتمع وتنظيماته، لذا كان من الضروري البدء بدراسة التكليف عند الماوردي كمدخل لنسقه الفكري وأصول آرائه التربوية.

وإنما كان اختيارنا هذا المدخل للاعتبارات التالية:

(١) إن الإنسان في فرديته وجماعيته هو المخلوق المكلف، وهذا يوضح ويحدد دور الإنسان بين الخلائق، فهو الخليفة المكلف المسئول عن رسالة. وهو في هذا يحتاج إلى تربية.

(٢) إن الإنسان بما خلق عليه، وما زود به من قوى، إنما كان للقيام بمهام التكليف، ومن أجل هذا خلق الله العالم كله بما فيه ومن فيه ليؤدي الإنسان دوره، وفي هذه أيضا يحتاج إلى تربية.

(٣) إن تكليف الإنسان يرتبط بالعقل واستخدامه، والإسلام يعطي العقل

مكانة بارزة. والماوردي استمدادا من الإسلام يعطي العقل مكانته، والعقل يحتاج إلى دربة وتمرين، يعني إلى تربية.

(٤) أنه من هذا الإطار تتحدد طبيعة الإنسان والمجتمع، وأهداف الإنسان وأهداف المجتمع، وطبيعة الحياة الصالحة، وكلها مما يشكل مباحث تربوية هامة في فكر الماوردي.

ولكل ما سبق، رأينا أن المدخل المناسب لاستقراء فكر الرجل التربوى. إنما يكون من ناحية التكليف، وهذا يتطلب منا تحديد إطار دراسة **هذا** الموضوع كما يلي:

(١) معنى التكليف.

(٢) ضرورة التكليف.

(٣) مصادر التكليف.

(٤) أساس التكليف.

(٥) عناصر التكليف.

(٦) أدوات إتمام التكليف.

(٧) ضمانات التكليف.

(٨) أحوال الناس من حيث استجابتهم لداعي التكليف.

أولا: معنى التكليف

(١) معنى التكليف في اللغة:

مصدر كَلَّفَ، وهو الأمر بما يشق على الغير، يقول ابن منظور « كَلَّفَهُ تكليفا، أي أمره بما يشق عليه، وتكلفت الشيء، تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك.. ويقال: حملت الشيء تكلفة، إذا لم تطقه إلا تكلفا »(١).

ويرى الراغب الأصفهاني « الكَلَفُ الإيلاع بالشيء، يقال كَلِفَ فلان بكذا وأكلفته به، جعلته كَلِفًا، والكَلَفُ في الوجه، سمي لتصور كلفة به، وتكلف الشيء، ما يفعله الإنسان بإظهار كلف مع مشقة تناله في تعاطيه، وصارت الكلفة في التعارف اسما للمشقة، والتكلف اسم لما يفعل بمشقة أو تصنع أو تشبع.

ولذلك صار التكلف على ضربين: محمود، وهو ما يتحراه الإنسان ليتوصل به إلى أن يصير الفعل الذي يتعاطاه سهلا عليه ويصير كلفا به ومحبا له، وبهذا النظر يستعمل التكليف في تكلف العبادات.

والثاني: مذموم، وهو ما يتحراه الإنسان مراعاة، وإياه عنى بقوله تعالي:

---

(١) راجع: بطرس البستاني: محيط المحيط - مكتبة لبنان - بيروت - ١٩٧٧م. ص٧٨٨.
وابن منظور: لسان العرب - طبعة دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ - جـ٥، ص٣٩١٧ مادة كلف.

﴿قل ما أسألكم عليه من أجر، وما أنا من المتكلفين﴾ وقول النبي ﷺ «أنا وأتقياء أمتي برآء من التكلف»[1].

(٢) معنى التكليف عند الأصوليين:

«إلزام فعل فيه مشقة وكلفة»[2].

وعند عبد القاهر البغدادي يطلق «التكليف في الشرع على الأمر والنهي، لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه» أو هو «توجه الخطاب بالأمر والنهي إلى المخاطب»[3].

ويرى الإمام الجويني أن التكليف «إلزام ما فيه كلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غيرِ خِيَرَةٍ من المكلف»[4].

ويرى القاضي عبد الجبار من المعتزلة، التكليف «إعلام الغير في أن له أن يفعل أولا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ حد الإلجاء»[5].

(٣) وعند الفقهاء:

يتصل بالفعل لا بالتصور المجرد، ولذا فهو يتصل بالحكم، وهو «خطاب

---

(١) الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد - ت ٥٠٢ هـ): المفردات في غريب القرآن - (تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني) - دار المعرفة - (بدون تاريخ)، ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) بطرس البستاني (مرجع سابق)، ص ٧٨٨.

(٣) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي: كتاب أصول الدين - دار الكتب العلمية - الطبعة الثالثة - بيروت - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٢٠٧.

(٤) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني: البرهان في أصول الفقه - (تحقيق د. عبد العظيم الديب) - الجزء الأول - الطبعة الثانية - دار الأنصار - القاهرة ١٤٠٠ هـ، ص ١٠١، مسألة ٢٦.

(٥) د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م، ص ١٩.

الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير »[1] وهو من ناحية أخرى « الوصف الشرعي للأفعال الصادرة من المكلفين، بناء على طلب الشارع فعلها أو تركها، أو تخييره بين الفعل والترك »[2].

ونكتفي بهذا القدر من التعريفات، إذ لا حاجة للإطالة في هذا المقام، ولنا ملاحظات على هذه التعريفات:

أ ـ أن المعنى الاصطلاحي لا يبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي، بل إن الفرق غير واضح.

ب ـ إن تعريفات البغدادي وأبو المعالي الجويني تقترب تماما من المعنى التشريعي، كما حدده الفقهاء، فهو عندهما يتصل بالأمر والنهي، وعند الفقهاء يتصل بوصف الفعل شرعيا حيث طلب الشارع الفعل أو الكف، ويكاد المعنيان يقتربان.

جـ ـ إن تعريف القاضي عبد الجبار يأخذ صفة عامة، تتصل بإعلام الغير أن يفعل أو يترك نفعا أو ضرا والإعلام إخبار عنده، وهو أن يُعْلِمَ الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف من وجوب ما يجب منه وقبح ما يقبح، ولا يقتصر الإخبار على الخطاب الإلهي، بل يمكن أن يكون بخلق علم ضروري للمكلف بحال هذه الأفعال[3].

وهذا يختلف عما عند الأشاعرة، فالإخبار وتوجيه الخطاب بالأمر والنهي عندهم، إنما يصدر من الله تعالى فقط، ولدى الإنسان

---

(١) عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (صدر الشريعة): التوضيح في حل غوامض التنقيح ـ مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ـ مصر ـ ١٣٢٧ هـ ـ جـ ١، ص ١٤.

(٢) زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ مطابع دار الكتب ـ بيروت ـ ١٩٧١ م، ص ٢٢٠.

(٣) د. عبد الكريم عثمان (مرجع شابق)، ص ٣٨.

الاستعداد لفهم هذا الخطاب. والعقل يعقل الأمر والنهي، والماوردي ينتمي إلى هذه المدرسة تماما، وإن كانت صياغته تأخذ طابع تناول الماوردي في هذه الأمور.

د - والمقصود من الحكم التكليفي طلب الفعل من المكلف أو الترك أو التخيير. وهذا الفعل لا بد وأن يكون مقدورا للمكلف، وفي إمكانه أن يفعله وألا يفعله، لأن المقرر في الشريعة أنه لا تكليف إلا بمقدور ولا تخيير إلا بين مقدور ومقدور.

هـ - إن المقصود من التكليف تيسير الحياة على الناس، ورفع الحرج عنهم، وتحقيق مصالحهم في حياتهم الدنيا والآخرة. وتيسير الحياة ورفع الحرج لا يتأتى في المسائل أو التكاليف التعبدية فقط، بل يأتي شاملا، يأتي عن حديث النفس وخواطر القلب، وفي الدين عامة والعبادات خاصة، وفي الأسرة وأسس الحياة الاجتماعية، وفي التعامل بين الناس.

أركان التكليف:

للتكليف أركان تناولها الأصوليون وعلماء الكلام تتمثل فيما يلي:

(١) مكلِّف، وهو الذي يصدر عنه حكم التكليف أمرا أو نهيا، وله شروط.

(٢) مكلَّف، وهو الذي يعقل أمر التكليف ويلتزم به، وله شروط يجب أن تتحقق فيه أيضا.

(٣) المكلَّف به، أو المحكوم به أو محتوى التكليف.

ولكل ركن من هذه الأركان شروط يجب أن تتحقق فيه، بحيث تكتمل الشروط وتكتمل صورة التكليف، وفيما يلي إيجاز لهذه الشروط:

(١) شروط المكلِّف:

الآمر، وهو الله، إذ أن الأمر بالفعل أو الترك لا يصدر إلا منه، وشروطه تتمثل فيما يلي:

أ ـ أن يكون حيا وعالما بما يأمر به.

ب ـ أن يكون الآمر به ناهيا عن ضده.

جـ ـ أن يكون عارفا أن المأمور به على وصف يصح معه كونه مأمورا به.

د ـ أن يكون عالما بأن المأمور على استطاعة بإتيان الفعل أو الترك أو الاختيار [١] .

(٢) شروط المكلَّف:

وهو الشخص الذي تعلق طلب المكلِّف أو تخييره بفعله. وهو لا يكون مكلَّفا إلا إذا تحققت فيه الشروط التالية:

أ ـ كمال العقل ليصح كونه عالما بأنه مأمور [٢] ، وليكون قادرا على فهم الكلام الذي يوجه إليه، وتصور معناه بالقدر الذي يتوقف عليه الامتثال، ولما كان العقل من الأمور الخفية، وكانت له درجات متفاوتة، وليست كل درجة منها تصلح للتكاليف، جعل الشارع له أمرا ظاهرا منضبطا وهو البلوغ عاقلا [٣] .

ب ـ القدرة على الفعل والترك، لكي تصح منه الطاعة بفعل المأمور به إذ المعصية بتركه [٤] . وهذه القدرة هي المكلفة وهي عبارة عن سلامة

---

(١) راجع: البغدادي: كتاب أصول الدين (مرجع سابق) ص٢١٢، ٢١٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٣.

(٣) د. زكي الدين شعبان (مرجع سابق)، ص٢٧٦.

(٤) المرجع الأسبق، ص٢١٣.

الأسباب والآلات، وهي تتقدم العمل.

جـ ـ أن يكون عالما بصفات ما أمر به وشروطه.

د ـ أن يكون قادرا على الفعل حال كونه فاعلا له [1]

ودراسة الطبيعة الإنسانية تأخذ موضعها الطبيعي هنا، باعتبار أنه هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف، والمحور الذي تدور حوله الآراء التي ساقها الماوردي في هذا المبحث، وسيأتي البحث في الطبيعة الإنسانية عند الماوردي.

(٣) المكلَّف به أو المحكوم به، (محتوى التكليف):

وهو ما تعلق به طلب الشارع أو تخييره. أو هو جملة العلوم التي استقر عليها التكليف. وهذه العلوم هي:

أ ـ العلم بالمكلِّف وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته.

ب ـ العلم بوجوب إرسال الرسل والتكليف عن طريقهم.

جـ ـ العلم بالأفعال التي كُلِّفَها الإنسانُ فعلا أو تركا، لأنها المطلوبة [2].

وهذه الأفعال (الأخيرة) لا بد من تحقق الشروط التالية فيها: **الأول:** «أن يكون معلوما للمكلَّفِ علما تاما، لأن المقصود من التكليف أداء المكلَّف على الوجه المطلوب منه ولا يتحقق الأداء على الوجه المطلوب إلا بالعلم التام بالفعل الذي كُلِّفَ به» [3] ومعنى هذا أنه لا يصح التكليف بأمر إلا بعد بيان حقيقته وأركانه وشروطه وكيفية أدائه. والمراد بهذا العلم، أن يكون في إمكانه العلم به، والوصول إلى معرفته. **الثاني:** «أن يكون الفعل من الأفعال

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٣.

(٢) البغدادي (مرجع سابق) ص٢١٠، ٢١١.

(٣) د. زكي الدين شعبان (مرجع سابق)، ص٢٥٩.

المقدورة للمُكَلَّفِ والتي يستطيع الإنسان أن يأتي به وأن يتركه، أما إذا كان من الأفعال التي لا قدرة له عليه فلا يصح التكليف به شرعا »[1] . ومعنى هذا أنه لا يصح التكليف بالمستحيل، وأنه لا يصح التكليف بالأمور الطبيعية التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار.

ويجب أن نلفت النظر إلى أن التكليف الواجب إنما هو حكم الله تعالى ونهيه، وطريق المُكَلَّفِ إلى فهم التكليف هو النظر والاستدلال والتأمل فيما كلف به.

ولا نلمح عند الماوردي كل هذه التفصيلات، بل يذكرها إجمالا ليدخل مباشرة على موضوع وأقسام التكليف، وهذا مما يستقيم ومنهجه وطريقته حيث التركيز على السلوك، لذا كان لنا أن نستوضح فكرة التكليف في الجو الفكري الإسلامي العام.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠

ثانيا : ضرورة التكليف

التكليف عام كما رأينا، وهو ضروري للفرد والمجتمع، فالأوامر والنواهي شيء مقرر لضبط الحياة الاجتماعية والفردية، والتكليف هنا مسئولية، تأتي في إطار الدين باعتباره إطارا عاما لكافة مكونات حياة الإنسان، والدين فطري، أي أن الحاجة إليه فِطرية مركوزة في طبيعته ومغروسة في شعوره، فالدين هو الذي يحدد للإنسان حقيقة وجوده، ومكانته في هذه الحياة، ورسالته ودوره الذي يجب أن يؤديه مع الآخرين فيها.

ثم إن الدين تكليف باعتباره شريعة وعقيدة، بمعنى كونه نظاما اجتماعيا يحكم حياة كل فرد، ويحدد له مصارف نشاطه، وقواعد سلوكه وكيفية معيشته في أسرته ومجتمعه، وتعامله مع الناس، بالعدل والفضيلة حتى تقوم حياة الإنسان على أساس من التفاهم والتعاون على أداء الحقوق والواجبات، وهذا كله يأتي في إطار تعاليم تأمر بفعل أشياء وتنهي عن أشياء بغرض تحقيق الخير للناس، بمعنى أنها تأتي في إطار التكليف.

والأوامر والنواهي التكليفية تأتي في صورة مقدسة، لأنها من الدين، ولأن الإنسان مكلف بها، فلا بد أن تكون مقدسة لكي تُحْتَرم، ومن ثم تكون لها فعاليتها وأهميتها، إذ لا يمكن لحياة الإنسان أن تستقيم بغير هذا.

والماوردي في توضيحه لهذه القضية يرى أن التكليف ضروري، لأنه نافع

للإنسان من ناحية، وهو تفضل من الله على الناس من ناحية أخرى، بل إن نعمة التكليف أعظم نعمة وأكثر تفضلا من الله تعالى، «كما تفضل بما لا يحصى عدًّا من نعمه، بل إن النعمة فيما تعبدهم به أعظم، لأن نفع ما سوى المتعبدات مختص بالدنيا العاجلة، ونفع المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا والآخرة، وما جمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلا»[1].

فكل ما خلق الله للإنسان إنما يندرج تحت نوعين من النعم، الأول: ما تعمر به الدنيا، والثاني: ما فيه نفع الدنيا والآخرة، وهو المتعبدات والتكاليف أي الأوامر والنواهي، والالتزام بها، وكلاهما نعمة لا تقوم أحدهما إلا بالأخرى، إلا أن نعمة التعبد عن طريق التكاليف أفضل، لأنها تجمع نَفْعَي الدنيا والآخرة، فالتكليف إذن كما هو ضروري فهو تفضل من الخالق، لأنه يعرضنا لأنواع من المنافع لا يمكن أن نصل إليها إلا بواسطته، يقول الماوردي «اعلم أن الله سبحانه وتعالى، إنما كلف الخلق مُتَعَبَّدَاتِه، وألزمهم مُفْتَرَضَاتِه، وبعث إليهم رسله، وشرع لهم دينه لغير حاجة دعته إلى تكليفهم، ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم، وإنما قصد نفعهم، تفضلا منه عليهم»[2].

فضرورة التكليف لا تعود إلى أنها قضية متعبدات فقط، ولا إلى ذاتية التكليف، بل إن الأمر يعود في أهميته إلى:

أ ـ إن التكليف في ذاته نعمة من الله تعالى لعباده، وهي أعظم نعم الدنيا المحضة. والتي ما وجدت إلا لمساعدة الإنسان على أداء رسالته.

ب ـ إن التكليف إنما كان لنفع الإنسان في الدنيا والآخرة، ولذا فهو أعظم نفعا.

---

(١) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق) ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

فالتكليف نعمة، والنعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير، إذا قصد فاعلها وجه الإحسان إليه، بمعنى أنها لا بد أن تكون منفعة لا مضرة، وهي تتسع لتضم انتظام أمور الدنيا، والثواب في الآخرة، بالتزام التكاليف.

فالماوردي لا ينظر إلى التكليف باعتبار ما يعود على الإنسان من ثواب في الآخرة، بل يتجاوز هذا لينظر إليه باعتبار أن له - أيضا - مردود دنيوي يتمثل في إسعاد البشر بتحقيق انتظام حياتهم، وهذا ضروري وما يؤدي إليه ضروري.

ثالثا : أساس التكليف

وهو يتمثل عنده في أمرين:

الأوّل: العقل والشرع، فالعقل أساس وشرط، والعقل له أدواته التي بها يعقل، وهذا يتصل بالطبيعة الإنسانية وقدرتها على حمل رسالة التكليف.

أما الشرع فباعتباره مسموعا هو أساس وشرط لحدوث عملية التكليف والشرع يعني ما جاء في الوحي وبينه الرسول واستنبطه العلماء، يقول الماوردي، إن ما فرض على الناس كعبادة مأخوذة من «عقل متبوع وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع العقل»[١].

فالعقل والشرع إذن أساس من أسس التكليف عنده، ذلك أن العقل يُتْبَعُ في اجتهاده وفي إبداعاته فيما لا يمنع منه الشرع بأمر نهي، والشرع متبـوع فيما لا يمنع منه عقل، ومعلوم أن أحكام الشريعة كلها لا يمنع منها عقل، ولذا يقول الماوردي توضيحا لهذه القاعدة، أن «الشرع لا يَرِدُ بما يمنع منه العقل، والعقل لا يُتَّبَعُ فيما يمنع منه الشرع، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله»[٢].

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

وكمال العقل ضروري للتكليف ـ كما ذكرنا سابقا ـ فبالبلوغ العاقل يتعلق التكليف، ولذا لا يصح أن يكون المكلف مختل العقل، وذلك لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**رفع القلم عن ثلاث**» والمقصود بالعقل الذي يتعلق به التكليف علمه بالمدركات الضرورية[1].

ولعل الماوردي يقصد من جعل العقل أساسا من أسس التكليف قصده من عمله الفقهي كله، أن يؤسس التكليف على النظر، والاعتماد على الدليل الذي يجب أن يتشدد الْمُكَلَّفُ فيه، فلا يأخذ شيئاً بغير دليل، ومعنى هذا عدم الاكتفاء بالتقليد بل عدم قبوله في فعل الْمُكَلَّف.

الثاني: القدرة على الفعل ورفع الحرج، فالله سبحانه لم يكلف الناس ثم تركهم ولم يراع عدم قدرتهم على فعل ما كلفهم به، بل كلفهم وأعطاهم الإمكانيات التي يستطيعون بها القيام بالتكليف وأداء العبادة فهو مع تكليفه لهم، وتفضله عليهم به «أَقْدَرَهُمْ على ما كلفهم، ورفع الحرج عنهم فيما تعبدهم، ليكونوا مع ما قد أعده لهم ناهضين بفعل الطاعات، ومجانبة المعاصي، قال الله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾ وقال: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾[2].

والوُسْعُ في الآية الأولى من القدرة، أي ما يفضل عن قدر المكلف، فالله يكلف عبده دُوَيْنَ ما تنوء به قدرته، وقيل معناه، يكلفه ما يثمر له السعة، أي جنة عرضها السموات والأرض، والوسع أيضا الجدة والطاقة[3]، والمعنى ـ إذن ـ أن الله لا يكلف نفسا إلا ما تقدر عليه وتطيقه، أو لا يكلفها إلا ما ينفعها، أو لا يكلفها إلا على قدر طاقتها.

---

(١) راجع: الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ ١، ص ٦٢٠.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٥.
(٣) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (مرج سابق)، ص ٥٢٣.

والحرج في الآية الثانية الضيق، والمعنى أن الله لا يكلف من الدين ما يسبب للناس حرجا وضيقا في مقدراتهم وإمكانياتهم وحياتهم ومعاملاتهم.

وكما نرى، فإن من أساس التكليف القدرة والوسع ليستطيع الإنسان القيام بأعمال التكليف، وهو أساس وشرط، أساس لأنه لولاه لشق على الناس التزام التكاليف، وشرط لأنه ضروري ومهم أن يراعى المكلِّفُ أحوال المكلفين، وما فطروا عليه، وهذا من عدل الله ولطفه ورحمته.

وهذان الأساسان يرتبطان ارتباطا جوهريا بالتربية، إذ التكليف هنا هدف، والخلق إنما أوجد من أجل هذا الهدف، ولقد زودهم الله بالقوى المطلوبة من أجل هذا، ولما كانت هذه القوة على مستوى أولى، فإن التربية لازمة لها، خاصة وأن التكليف، لم يولد الإنسان وهو مزود به، بل زود مستعدا لتقبله، ومن ثم تأتي أهمية التربية لتتم تنشئة الإنسان عليه، فيكمل لديه، ومن ثم نجد تلك التصورات الخاصة بالإنسان والمجتمع والتعليم عند الماوردي، يوضح فيها الأسس اللازمة لإتمام عملية التكليف عند الإنسان.

رابعا : مصـادر التكليـف

يرى الماوردي أن مصادر التكليف وأصول الدين تتمثل فيما يلي:

(١) القرآن الكريم:

وهو « كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال تعالى: **﴿هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق﴾** [١] وقال: **﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾** [٢]، وقال: **﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾** [٣] » [٤].

ويشتمل الكتاب على أمر ونهي وخبر أو إعلان وإلزام، والإعلام وعد أو وعيد، والالتزام أمر ونهي، والأمر ما تُعبِّدَ بفعله والنهي ما تعبد بتركه [٥]. وهو مبَلّغ عن طريق الرسول ﷺ، الذي تلا هذا الكتاب على الناس مبلغا عن ربه ما أحله وما حرمه، « وأباحه وحظره، واستحبه وكرهه، وأمر به ونهي عنه، وما وعد به من الثواب لمن أطاعه، وأوعد به من العقاب لمن

---

(١) الجاثية: ٢٩.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) الشورى: ١٠.

(٤) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ١، ص٢٢٧.

(٥) المرجع السابق، ص٢٧٨.

عصاه، فكان وعده ترغيبا ووعيده ترهيبا، لأن الرغبة تبعث على الطاعة، والرهبة تكف عن المعصية، والتكليف يجمع أمرا بطاعة، ونهيا عن معصية، ولذلك كان التكليف مقرونا بالرغبة والرهبة، وكان ما تخلل كتابه من قصص الأنبياء السالفة، وأخبار القرون الماضية عظة، واعتبارا، تقوى معهما الرغبة، وتزداد بهما الرهبة، وكان ذلك من لطفه بنا وتفضله علينا»[1].

(٢) السنة:

وهي الأصل الثاني، واعتبارها كذلك «لأن الله تعالى ختم برسوله النبوة، وكمل به الشريعة، وجعل إليه بيان ما أخفاه من مجمل أو متشابه، وإظهار ما يشرعه من أحكام ومصالح، فقال تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[2].

وحجية السنة تتمثل فيما يلي:

- أن الله أوجب طاعة رسوله ﷺ في قبول ما شرعه لهم، وامتثال ما يأمرهم به وينهاهم عنه، فقال تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[3].
- أن الله تعالى أوجب عليه لأمته أمرين أحدهما: البيان، والثاني البلاغ، قال الله تعالى: ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**﴾[4].
- أن الله تعالى أوجب للرسول على أمته أمرين: «أحدهما: طاعة في قبول

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٨
(٣) المرجع السابق، ص ٣٦٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٣٦٩.

قوله، والثاني: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به»، كما قال ﷺ: **«ليبلغ الشاهد منكم الغائب»** وقال ﷺ: **«بلغوا عني ولا تكذبوا عليَّ، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»** [1].

«ولما كان الرسول لا يقدر أن يبلغ جميع الناس للعجز عنه اقتصر على إبلاغ من حضر، لينقله الحاضر إلى الغائب».

«ولما لم يبق فيهم إلى الأبد، فكل من يأتي في عصر بعد عصر يأخذون عمن تقدمهم من عصر، وينقلون إلى من بعدهم من عصر لينقل عنه سلف إلى خلفه، فيستديم على الأبد سنته ويعلم جميع ما يأتي لشرائعه».

«فصار نقل الأخبار عنه واجبا على أهل كل عصر وقبولها واجبا في كل عصر».

«فلذلك صارت الأخبار عنه أصلا من أصول الشرع» [2].

(٣) استنباط العلماء:

وهو أصل يعتمده الماوردي بعد السنة مباشرة، حيث يقول: «ثم جعل إلى العلماء بعد رسول الله ﷺ استنباط ما فيه على معانيه، وأشار إلى أصوله، ليتوصلوا بالاجتهاد فيه إلى علم المراد، فيمتازوا بذلك عن غيرهم، ويختصوا بثواب اجتهادهم» [3].

ويدخل فيه الإجماع والاستنباط والقياس والاجتهاد [4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٥.

(٤) يراجع: أدب القاضي، جـ ١، ص ٢٧٧ - ٦٠٩.

وعموما، فإن الماوردي يجعل أصول الدين والتشريع هذه الثلاثة وهي تحتوي على:

أ ـ الأوامر والنواهي التي يجب على المكلف الالتزام بها.

ب ـ الحديث عن الطبيعة الإنسانية وهدف التكليف، والقوى الإنسانية المختلفة التي تؤهله لتحمل تبعات التكليف، وما يترتب على ذلك.

خامسا: عناصر التكليف وأقسامه

تتمثل عناصر التكليف في ثلاثة جوانب أساسية، تعطى عند الماوردي تصوره العام في أمور تتعلق بجوانب أساسية في التصور التربوي العام، وهذه الأقسام الثلاثة هي:

١ ـ الجانب العقائدي.
٢ ـ الأوامر والمتعبدات.
٣ ـ النواهي والمحرمات.

وفيما يلي تفصيل ذلك على أن نأخذ في الاعتبار أنه لم يفصل كثيرا في هذا الجوانب، بل اقتصر على ذكر ما هو ضروري، ووافٍ لمقصده والذي يفيض فيه هو ما يتناول السلوك وقواعده، ومن ناحية أخرى يذكر الفائدة من تكليف هذه الجوانب أو بتعبير آخر المنفعة.

وفي هذا التقسيم يقول: «وجعل ما كلفهم به ثلاثة أقسام: قسما أمرهم باعتقاده، وقسما أمرهم بالكف عنه، ليكون اختلاف جهات التكليف أبعث على قبوله، وأعون على فعله، حكمة منه ولطفا»[١]، فتنوع جهات التكليف إنما تتصل باقدار الناس والرحمة واللطف بهم، وفيما يلي تفصيل ما أجمله:

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٥.

(١) الجانب العقائدي:

ويشتمل هذا الجانب على تفريعات، وهو يتعلق بالله وبالرسل، ويقول الماوردي «وجعل ما أمرهم باعتقاده قسمين، قسما إثباتا، وقسما نفيا، فأما الإثبات، فإثبات توحيده وصفاته، وإثبات بعثة رسله، وتصديق محمد ﷺ فيما جاء به، وأما النفي فنفي الصاحبة والولد والحاجة، والقبائح أجمع، وهذان، القسمان أول ما كلفه العاقل»[١].

وهذا القسم بتفريعاته هو الأساس لكل ما عداه من عناصر التكليف الأخرى، والماوردي ـ رغم أهمية هذا الجانب ـ اقتضب الإشارة إليه، ولم يُفْضِ فيه، وفيما أرى، فإن هذه الإشارة فيها الكفاية للاعتبارات التالية:

١ ـ أنه يهتم في كتاب أدب الدنيا والدين بالذات بالسلوك الشخصي لا بالحقائق التصورية إلا ما هو ضروري لتأكيد حقيقة.

٢ ـ أنه يخاطب عامة الناس لا المتخصصين، ولذا فلا ضرورة عنده لذكر الخلافات أو الإغراق في المسائل الدقيقة.

٣ ـ وهو الفقيه الذي حمل هم عصره، كان يقصد توحيد الأمة، بعد أن تشتتت وضعفت، وقد رآها في سنوات الاضطراب التي عاشتها، حيث احتدم الصراع المذهبي بين السنة والشيعة، وكذلك بين الأشاعرة والمعتزلة، واكتوي الناس بخلافات حول مسائل راح ضحيتها الكثير من المفكرين، مما اضطر الخليفة القادر بالله إلى إعلان ما يسمى بالعقيدة القادرية[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) راجع: الماوردي: قوانين الوزارة (مرجع سابق) ص ٧١، ٧٢ من المقدمة.

أمام كل هذا كان للماوردي أن يُجْمِلَ الإشارة إلى الجانب العقائدي، حتى لا يدخل في دوامة الصراع التي لا تنتهي، ولا عجب في هذا، وقد كان هدف الرجل توحيد الأمة عقديا وسياسيا، خاصة وأن هذا الجانب كان من أكثر مناطق الخلاف حساسية.

وربما عثرنا على تصوره في الجانب العقائدي لو قرأنا تفسيره، إلا أننا مع جهدنا في سبيل الحصول على هذا التفسير لم نتمكن من ذلك ولذا نكتفي بما جاء هنا.

والظاهر أن الرجل كان على عقيدة السلف رضوان الله عليهم، وهو أشعري تماما، ويمكننا أن نبلور هذه العقيدة من كتب الفترة التي عاش فيها الماوردي، وخاصة في هذه الناحية.

١ ـ أن الله واحد لا شريك له، والذات الآلهية قديمة أبدية غير مشابهة للحوادث، والاسم والمسمى واحد وأنه هو هو لا غير [١] والأسماء تسعة وتسعون، وهي ثلاثة أقسام: صفات أزلية، نحو واحد وأول وجميل، ثم صفات أزلية قائمة بذاته نحو: حي قادر عالم مريد سميع، ثم صفات مشتقة من أفعاله نحو: خالق رازق عادل [٢].

وصفات الله غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، إذ هي صفات قديمة في ذاته وغير منفصلة عنه، ولا منفصلة بعضها عن البعض الآخر، وغير مباينة لبعضها الآخر، وليست مغايرة لذات الله.

أما كلام الله فهو صفة قديمة، والقرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها

---

(١) أبو القاسم هبة الله بن منصور الطبري اللالكائي (ت ٤١٨ هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ (تحقيق د. أحمد سعد حمدان) ـ الجزء الأول والثاني ـ دار طيبة ـ الرياض ـ (د. ت.)، ص ٢٠٤.

(٢) راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ـ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) ـ مصر ـ ص ٧٥.

الكلام الإلهي، والسلف على أن القرآن (أي كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى. وهذا ما اعتقده الماوردي كما قال ذلك تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية، «ثم هو ليس معتزليا مطلقا، فإنه لا يوافقهم في جميع أصولهم، مثل خلق القرآن، كما دل عليه تفسيره، في قوله عزّ وجل ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ وغير ذلك»[1].

٢ - إثبات الرسل من الله إلى عباده، والإيمان ببعثة النبي محمد ﷺ، وتصديقه فيما جاء به فالله أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله «فبلغهم رسالته وألزمهم حجته، وبين لهم شريعته، وتلا عليهم كتابه، فيما أحله وحرمه، وأباحه وحظره، واستحبه وكراهه، وأمر به ونهى عنه، وما وعد به من الثواب لمن أطاعه، وأوعد به من العقاب لمن عصاه»[2].

ومن مبررات الإيمان ببعثة محمد ﷺ، وإثبات لخاصية الرسول، أن الله جعل له «بيان ما كان مجملا، وتفسير ما كان مشكلا، وتحقيق ما كان محتملا، ليكون له مع تبليغ الرسالة ظهور الاختصاص به، ومنزلة التفويض إليه. قال الله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم، ولعلهم يتفكرون**»[3].

ومع إثبات بعثة النبي محمد ﷺ يأتي التصديق بكل ما جاء به ﷺ عن ربه، ومعنى التصديق به العمل به أيضا، فقد جاء في القرآن الكريم ما يدعو إلى هذا ويربط بين طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية (مرجع سابق)، جـ ٣، ص ٣٠٣، ٣٠٤.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٩٤، ٩٥

وإذا ما آمن الإنسان بالله وحده لا شريك له، وبالرسول وصدق بما جاء به، فإنه سينفي عن الله الواحد الولد والحاجة والقبائح جميعا، وفي نصوص القرآن الكريم ما يغنى في هذا المجال.

(٢) جانب الأوامر والمتعبدات:

إذا ما آمن الإنسان بربه وبصدق رسوله وصدق بلاغه، فإنه ولا بد من صلة بينه وبين ربه، تربط هذا الإنسان بخالقه، وتملأ قلبه بالطمأنينة واليقين، وهو يعبد ربه ويتقرب إليه بمنهج دقيق، لا تطغى فيه الدنيا على الآخرة، ولا الآخرة على الدنيا، بل يجمع بينهما في دقة واضحة.

ويذكر الماوردي أن هناك قسمين آخرين للتكليف، قسم الأمر بالفعل، وقسم الأمر بالترك، والحديث هنا ينصب على الأمر بالفعل، وهو على ثلاثة أقسام:

- قسم على الأبدان، كالصلاة والصيام.
- قسم في الأموال، كالزكاة والكفارة.
- قسم على الأبدان وفي الأموال كالحج والجهاد.

وذلك « ليسهل عليهم فعله، ويخف عنهم أداؤه، نظرا منه تعالى لهم، وتفضلا عليهم »[1]. فالأمر يتعلق بالإنسان وما يعود عليه من نفع بالالتزام بنعمة التكليف، هذا النفع الذي يعود عليه في الدنيا والآخرة، فضلا عن أن هذه الأوامر تراعي فطرة الإنسان وأحواله من ضعف وقوة، في الإتيان بالعبادات، فالله الحكيم، جعل لكل عبادة حالين، « حال كمال وحال جواز، رفقا منه بخلقه، لما سبق في علمه، أن فيهم العَجِل المبادر، والبطيء المتثاقل، ومن لا صبر له على أداء الأكمل، ليكون ما أخل به من هيئات عبادته، غير

(١) المرجع السابق، ص٩٥.

قادح في فُرض، ولا مانع من أجر، فكان ذلك من نعمه علينا، وحسن نظره إلينا » [1]

فالأوامر ـ إذن ـ تراعي فطرة الإنسان، والفروق بين الناس، حتى يسهل عليهم الفعل، ويخف عليهم الأداء، وهذه الأوامر هي الفرائض كما يلي:

عبادات الأبدان: وتأتي بعد التصديق بالنبي محمد ﷺ، وهي الصلاة والصيام، وقد احتلت موضعها هذا، وتقدمت الصلاة على الصيام، « لأن الصلاة أسهل فعلا، وأيسر عملا »، وهي تشتمل « على خضوع له، وابتهال إليه، فالخضوع رهبة منه، والابتهال رغبة فيه » [2] فهذه علة تقديم الصلاة.

وقد جعلت لها شروط لازمة، من رفع الحدث وإزالة النجس، لتستديم نظافة الإنسان للقاء ربه، والطهارة لأداء فريضته، وضَمَّنَهَا تلاوة الكتاب الحكيم للتدبر والفهم لما أمر ونهى واستخلاص العبرة منه، ثم « علقها بأوقات راتبة، وأزمان مترادفة، ليكون ترادف أزمانها، وتتابع أوقاتها، سببا لاستدامة الخضوع له، والابتهال إليه، فلا تنقطع الرهبة، ولا الرغبة فيه، وإذا لم تنقطع الرغبة والرهبة استدام صلاح الخلق، وبحسب قوة الرغبة والرهبة، يكون استيفاؤها على الكمال، والتقصير فيها عن حال الجواز » [3].

فالصلاة ليست مجرد أقوال وأفعال تُؤَدَّى بلا وعي ولا تدبر، بل هي إذا أعطاها الإنسان حقها وأدَّاها على وجهها الصحيح، من سلامة أركانها، وخشوع القلب، والتدبر الصحيح، فإنها لا بد وأن تصل بصاحبها إلى كرم الأخلاق، وطهارة النفس، فينتهي عن المعصية، ويبتعد عن الفساد، وينشأ في نفسه وازع يربطه بالله تعالى، ويبتعد به عن الباطل.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.
(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

والماوردي يربط بين فرض الله وأداء الفريضة من الإنسان، ويذكر حالة نفسية الإنسان في تمثله العبرة والحكمة من الصلاة، وأدائها في أوقاتها، إذ هي تكون سبباً لخضوع الإنسان لله، والابتهال له، بمعنى أن الإنسان يتراوح بين الرغبة والرهبة، والخضوع والابتهال، إنها حال النفس مع الله، إذ تتراوح بين شد وجذب، بين رغبة ورهبة، وكم لهذا من فوائد في حركة الإنسان في حياته. وأهم فوائدها استدامة حسن الخلق، وحسن صلته بالله، وقوة القلب وثبات المشاعر ومقابلة الشدائد بقوة القلب وحسن التوكل، والصبر.

فالصلاة إلى جانب كونها أمرا تكليفيا فإن فائدتها ونفعها للإنسان لا يخفي، وهي ترتبط بالجانب العقائدي ارتباطا قويا، إذ أنها تعني أن صلة الإنسان بربه تقوم على الحب والرجاء والخشية، وهي قاعدة نفسية يقيم الماوردي أمر التكليف عليها.

والصيام أيضا من عبادات الأبدان، وهو عبادة مفروضة، لحكمة وغاية كريمة، وليس لمجرد المشقة والحرمان، وإنما شرع الصيام ليصل بالإنسان إلى حقيقة التقوى، فيكون سُمُوُّه عن الدنايا، وارتفاعه عن ضرورات البشرية، وسيطرته على النوازع والرغبات، فليس الغرض من الصيام إذلال النفس أو القسوة عليها.

إنه تربية للإرادة، إذ فيه «حث على رحمة الفقراء وإطعامهم، وسد جوعاتهم، لما عانوه من شدة المجاعة في صومهم، ثم إنه قهر للنفس، وكسر الشهوة المستولية عليها، وإشعار النفس ما هي عليه من الحاجة إلى يسير الطعام والشراب، والمحتاج إلى الشيء ذليل به»[1].

عبادات الأموال: وصورتها في الزكاة التي قدمت على الحج «لأن في

---

(١) المرجع السابق، ص٩٦.

الحج مع إنفاق المال سفرا شاقا، فكانت النفس إلى الزكاة أسرع إجابة منها إلى الحج »[1].

وفي إيجاب الزكاة، « مواساة للفقراء، ومعونة لذوي الحاجات تكفهم عن البغضاء، وتمنعهم من التقاطع، وتبعثهم على التواصل، لأن الآمل وَصُولٌ، والراجي هائب، وإذا زال الأمل، وانقطع الرجاء، واشتدت الحاجة وقعت البغضاء، واشتد الحسد، فحدث التقاطع بين أرباب الأموال والفقراء، ووقعت العداوة بين ذوي الحاجات والأغنياء، حتى تفضي إلى التغالب على الأموال والتغرير بالنفوس »[2]

فالزكاة وإيجابها تقوم على قاعدة اجتماعية، فوظيفتها اجتماعية، وفوائدها تعود على المجتمع لتحفظ كيانه، وتحميه من أمراض النفوس والقلوب، ومن البغضاء والإحن والعداوات، وبالتالي تتاح الفرصة لممارسة اجتماعية سليمة.

ومن الوجهة النفسية الفردية، فإن أداء الزكاة « تمرين النفس على السماحة المحمودة، ومجانبة الشح المذموم، لأن السماحة تبعث على أداء الحقوق، والشح يصد عنها، وما يبعث على أداء الحقوق فَأَجْدِرْ به حَمْدًا، وما صد عنها فَأَخْلِقْ به ذما »[3].

فهو يقيم تكليف الزكاة على أساس أو على قاعدة اجتماعية نفسية، وهذا ما نلحظه دائما في فكر الماوردي، إذ هو يذكر المسألة ويقيم البرهان على فائدتها اجتماعيا وفرديا، ثم يربط حالات النفس في التكليف بالله وبالالتزام، ولا يترك الأمور تقوم أو تقام على غير قاعدة أصيلة.

عبادات الأبدان والأموال: وصورتها في الحج، إذ هو « يجمع عملا على

(١) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٩٨.

بدن، وحقا في مال» وقد جاء فرضه «بعد استقرار فروض الأبدان، وفروض الأموال، ليكون استئناسهم بكل واحد من النوعين، ذريعة إلى تسهيل ما جمع بين النوعين» [1] .

والماوردي - كما هو واضح - يعطي المبرر الواضح لإتيان الحج في آخر الفرائض وهو مبرر نفسي تربوي تدريبي، فالتعويد على إتيان فريضة الحج لأنها الجامع بين الاثنين.

ويستطرد الماوردي بعد ذلك في ذكر الفوائد الدينية العائدة أو المردودة من الحج، ويبنيها أيضا على قاعدة نفسية فردية، فالفعل المباشر من الإنسان، والمردود على الإنسان، ففي إيجاب الحج: «تذكير ليوم الحشر بمفارقة المال والأهل، وخضوع العزيز والذليل، في الوقوف بين يديه، واجتماع المطيع والعاصي، في الرهبة منه، والرغبة إليه، وإقلاع أهل المعاصي عما اجترحوه، وندم المذنبين على ما أسلفوه» [2] .

ويستطرد في ذكر الفوائد؛ «ثم نبه بما يعاني فيه من مشاق السفر المؤدي إليه على موضع النعمة برفاهة الإقامة، وأنسة الأوطان، ليحنو على من سلب هذه النعمة من أبناء السبيل» [3] .

(٣) جانب المحرمات:

وهي التي «يمنع الشرع منها، واستقر التكليف عقلا أو شرعا بالنهي عنها» ويرى الماوردي أن ما أمر الإنسان بالكَفِّ عنه ثلاثة أقسام:

- قسم لإحياء النفوس، وصلاح الأجسام، كنهيه عن القتل، وأكل الخبائث،

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٩٩.

وشرب الخمور المؤدية إلى فساد العقل وزواله.

- قسم لائتلاف الناس، وإصلاح ذات بينهم، كنهيه عن الغضب والغلبة والظلم والسرف المؤدي والمفضي إلى القطيعة والبغضاء.

- قسم لحفظ الأنساب وتعظيم المحارم، كنهيه عن الزنا، ونكاح ذوات المحارم، وغير ذلك [1].

ويوازن الماوردي بين ما أنعم الله به فيما حظره علينا، ونعمته فيما أباحه، ويرى أنهما متوازنان «فكانت نعمته فيما حظره علينا، كنعمته فيما أباحه لنا، وتفضله فيما كفنا عنه كتفضله فيما أمرنا به» [2].

ثم يقيم هذا الجانب على أساس نفسي، ويقسمه قسمين: «ما تكون النفس داعية إليها، والشهوات باعثة عليها، كالسفاح وشرب الخمر، فقد زجر الله عنهما لقوة الباعث عليها، وشدة الميل إليها بنوعين من الزجر، أحدهما: حَدّ عاجل، يرتدع به الجري، والثاني: وعيد آجل يزدجر به التقى».

والثاني: «ما تكون النفس نافرة منها، والشهوات معزوفة عنها، كأكل الخبائث والمستقذرات، وشرب السموم المتلفات، فاقتصر الله في الزجر عنها بالوعيد وحده دون الحد، لأن النفوس مستعدة في الزجر عنها، والشهوات مصروفة عنها وعن ركوب المحظور فيها» [3].

فهو يقيم هذا الجانب على القاعدة النفسية، على أساس أن المسئولية فردية، وهذا الربط في إطار القاعدة التي تكلمنا عنها وأوضحناها أكثر من مرة. وهنا يزيد شيئا مهما وهو الحد، وهو أمر يتعلق بالدنيا. أما الجزاء الأخروي، فيأتي في حالة اشتهاء النفس للمحرم والوقوع فيه، أما ما لا تشتهيه النفس فقد

---

(١) المرجع السابق، ص٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

اكتفى فيه بالوعيد الزاجر فقط، لا الحد. وفي كل الأحوال، فإننا نلاحظ تأكيد الماوردي مراعاة الاستعداد النفسي، والتأكيد عليه يعني اعتباره القاعدة الأساسية في هذا المجال.

وبعد كل هذا، يقول: «فهل يجد العاقل في رويته مساغا أن يقصر فيما أُمِر به، وهو نعمة عليه، أو يرى فسحة في ارتكاب ما نُهِيَ عنه وهو تَفَضُّلٍ عليه؟ وهل يكون من أُنْعِمَ عَلَيْهِ بنعمة فأهملها مع شدة فاقته إليها إلا مذموما في العقل، مع ما جاء من وعيد الشرع» [1].

(١) المرجع السابق، ص٩٦.

سادسا: أدوات اتمام التكليف

ونقصد هنا الأداة التي تساعد على إتمام التكليف، وتزود المُكَلَّفِ بعناصر التكليف، وتجعله فعلا مكلفا، وقد رأينا فيما سبق، اشتراط الأصوليين في المُكَلَّفَ أن يكون عالما بما كُلِّفَ به، فالتكليف يقتضي علما، لقوله تعالى ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾. وكما نلاحظ، فإن الآية تنفي أن يكون غير العالم يعقل عن الله أمرا أو يفهم منه زجرا، لذا فإن العلم بما يُكَلَّفُ به الإنسان يعتبر أمرا ضروريا، بل وغاية في الأهمية.

واشتراط الأصوليين في المكلف البلوغ العاقل يعني هذا، وَيُعْرَفُ البلوغ بالسن أو بالعلامات الطبيعية المعروفة، ويعرف العقل بما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال، فإذا بلغ الإنسان الحلم، وكانت أقواله تتمشى مع المألوف بين الناس حكم بتكليفه لتوافر شرطه وهو البلوغ عاقلا [1].

ويكمل هذا العلم؛ أي علم الْمُكَلَّفِ بما كلف به، وهذا العلم هو الأداة الأساسية لمعرفة ما كُلِّفَ به، ولإتمام أمر التكليف في الإنسان وليس المقصود «أن يعلم المكلف به بالفعل، وإنما المراد به أن يكون في إمكانه العلم به، والوصول إلى معرفته، وبتحقيق هذا بوجوده في دار الإسلام، فإنه بذلك يتمكن من معرفة الأحكام الشرعية إما بنفسه، إن كان أهلا لهذه المعرفة، أو

(١) زكي الدين شعبان (مرجع سابق)، ص٢٧٦.

بسؤاله أهل العلم عنها إن لم يصل إلى درجة من العلم توصله إلى معرفة الأحكام الشرعية بنفسه »[1].

ويتصل بهذا قضية مهمة، وهي: معنى تمام التكليف، ويعني أهلية الْمُكَلَّفِ به، وهي أَهْلِيَّة وُجُوب وأهلية أدَاء، والأولي تعنى صلاحية الإنسان، لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، وهي تبدأ مع بداية حياة الإنسان، وحتى انتهائها. أما أهلية الأداء فهي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال عنه على وجه يُعْتَدُّ بها شرعا، وثبوتها بالتمييز أي سن السابعة[2].

والأهلية عامة يعوزها النقص والكمال تبعا للحالات التي يمر بها الإنسان منذ أن يتكون جنينا إلى تمام عقله، حيث تكون الأهلية كاملة، ويتوجه إليه الخطاب بجميع التكاليف الشرعية من الإيمان والعبادات وغيرها[3].

وحتى يصل الإنسان إلى هذه المرحلة، وبعدها أيضا، يعد إعدادا نظريا وعمليا للوصول إلى هذه المرحلة، جسميا وعقليا ووجدانيا حسب مكونات الذات الإنسانية التي تتحمل التكليف، ويعني هذا أمرين:

الأول: أن التربية أداة من أهم الأدوات اللازمة لإكساب الإنسان أهليته كاملة، وهي تشمل كافة جوانب الإنسان في مجتمع مسلم.

الثاني: أن العلم من الأدوات الهامة أيضا، ولذا كان حديث الماوردي عن التعليم والتعلم، وعن العقل، وأهمية تَخَلُّصِ الإنسان من الهوى الشاغل له عن الحقيقة، فالهوى صَادٌّ عن الخير، وهو للعقل والعلم مضاد « يُنْتِجُ من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأفعال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكا، ومدخل الشر مسلوكا »[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٠، ٢٨١.
(٤) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٣٣.

فالتربية والتعليم مهمان لإكمال الأهلية، بل هما الأداتان الأساسيتان في هذا المجال، إذ عن طريقهما يعرف المُكَلَّفُ الحلال والحرام والمباح وغير ذلك، وليست هذه الأهمية بزائدة أو فضلة، وإنما هي من شروط التكليف، وقد رأينا هذا في مكانه [٦].

---

(١) راجع: المرجع السابق، ص ٩٤.

سابعا : ضمان التكليف

لما كانت حكمة الله تعالى أن يكلف الناس، وأن يأمرهم وينهاهم مع ضمان ثمرات هذا، بأن يجزيهم الجزاء الحق، فإن هذا لا يكمل ولا يتم إلا بوجود ضمانات تلزم الإنسان في حياته الدنيا، وتهيء له المجتمع الفاضل ليتمكن من القيام بواجبات التكليف كما ينبغي.

لذا فإن الإسلام يضيف للمبادىء والأوامر سياجا للحماية والأمان، هذا السياج يتمثل في:

- الضمير الفردي، وتربية وتنمية وعي الفرد وإشعاره بمسئولية الاختيار وتقوية الإحساس بهذه المسئولية، ومعنى هذا إقامة رقيب داخلي، وصدى هذا يكون في مجال التربية.
- حماية قواعد التكليف من الضعف الإنساني، الذي قد يطرأ علي الرقيب الداخلي، وبالتالي تظهر ضرورة وأهمية الرقابة الخارجية المتمثلة في تنظيم المجتمع الذي يظهر على نحو يهيىء للفرد أن يعمل علي تدعيم الانسجام بينه وبين الجماعة، في شكل تعاوني لإقامة المجتمع الفاضل الذي تزدهر فيه مبادىء الإسلام وتحقق أهدافه وأغراضه، وهذا هو ما يسمي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ضمانان أساسيان لاستمرار التكليف وضمان الالتزام بأوامره ونواهيه،

الضمير اليقظ أو الرقيب الداخلي، والرقابة الخارجية.

والماوردي ينص على الضمانين:

١ - **تربية وجدان الإنسان داخليا**، وما يتطلبه هذا من التعريف بالمصلحة والمنفعة العائدة على الإنسان، وأهداف الشريعة من التكليف، والتدريب على أموره منذ الصغر، يضاف إلى هذا، تعريف الإنسان بمقصد الشريعة من التخفيف على الضعفاء وتيسير التكليف، ورفع العسر والحرج، وفي هذا المجال يقول الماوردي « ثم من لطفه بخلقه وتفضله على عباده، أن جعل لهم من جنس كل فريضة نفلا، وجعل لهم من الثواب قسطا، وندبهم إليه ندبا، وجعل لهم بالحسنة عشرا، ليضاعف ثواب فاعله، ويضع العقاب عن تاركه »[١].

وكما هي عادة الماوردي، في إقامته كل شيء على القاعدة النفسية الفردية، مع مراعاة الصالح العام، فإنه من هذا المنطلق يوصي الإنسان بالشكر على نعمة التكليف، ويوكله إلى فطنته وبصيرته يقول: « فحق على من عرف موقع النعمة أن يقبلها ممتثلا لما كلف منها، وقبولها يكون بأدائها، ثم يشكر الله تعالى على ما أنعم به من إسدائها، فإن بنا من الحاجة إلي نعمه أكثر مما كلفنا من شكر نعمه »[٢].

ويربط هذا بالفائدة أو المنفعة من ورائه ويشده بوثوق إلى عنصر الترغيب والترهيب، فالمكلف إذا أدى حق نعمة التكليف بالشكر (الالتزام) فإن الله يتفضل عليه بإسداء النعمة من غير جهة التكليف، فتلزم النعمتان: نعمة التكليف ونعمة الجزاء، « ومن لزمته النعمتان، فقد أوتي حظ الدنيا والآخرة، وهذا هو السعيد علي الإطلاق »[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

وفي حالة التقصير في الشكر، فإن الله يمنع مالا تكليف فيه من نعمته، فتنفر النعمتان: نعمة التكليف ونعمة الجزاء، «ومن نفرت عنه النعمتان، فقد سُلِبَ حظ الدنيا والآخرة، فلم يكن له في الحياة حظ، ولا في الموت راحة، وهذا هو الشقي بالاستحقاق»[1].

وكما نرى، فإن بناء الفرد وتربية الضمير هما الضمان الأول في هذا المجال.

٢ ـ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وهو واجب عنده، وقد أوجبه الله تعالى «ليكون الأمر بالمعروف تأكيدا لأوامره، والنهي عن المنكر تأييدا لزواجره، لأن النفوس الأشرة قد ألهتها الصبوة عن اتباع الأوامر، وأذهلتها الشهوة عن تذكار الزواجر، فكان إنكار المجانسين أزجر لها، وتوبيخ المخالطين أبلغ فيها، ولذلك قال النبي ﷺ «**ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم إلا أعمهم الله بعذاب محتضر**»[2].

وهنا ينطلق الماوردي إلى القاعدة الاجتماعية عند الفرد، ويلمسها بقوة، ويبني عليها بناء قويا، هو الرقابة الاجتماعية الخارجية، وهو بذلك يذكر مؤيداً عمليا يساعد على ضمان استمرار المكلف بما استوجب عليه من تكليف، إنه ضمان لاستمرار المجتمع وأمان الفرد.

أما وجوب الأمر والنهي فيفصله بطريقة أخرى، ويرى أن فاعلي المنكر لا يَخْلُونَ من حالين:

الأول:

«أن يكونوا آحادا متفرقين، وأفرادا متبددين، لم يتحزبوا فيه، ولم يتضافروا عليه، وهم رعية مقهورون، وأفذاذ مستضعفون» وهؤلاء لا خلاف

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٠.

« بين الناس أن أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر مع المكنة وظهور القدرة، واجب على من شاهد ذلك من فاعليه وسمعه من قائليه »[1].

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة واجب، ولكن بشروط:

١ ـ المشاهدة من الفاعلين أو السمع من القائلين أي التيقن.

٢ ـ القدرة على الفعل، بحيث يأمن على نفسه وماله فلا يخاف هلاكا، أما إذا خشي بغالب ظنه تلفا أو ضررا، فلا يحسن النكير منه[2].

الثاني:

« أن يكون فعل المنكر من جماعة قد تضافرت عليه، وعصبة قد تحزبت ودعت إليه »[3].

وهذه الحال اختلف فيها، وفي وجوب إنكارها على مذاهب شتى:

ـ أصحاب الحديث وأهل الآثار: لا يجب إنكاره « والأولى بالإنسان أن يكون كافا ممسكا، وملازما لبيته وادعا غير مستفز »[4].

ـ وقالت طائفة أخرى ممن يقول بظهور المنتظر: « لا يجب إنكاره، ولا التعرض لازالته، إلا أن يظهر المنتظر، فيتولى إنكاره بنفسه، ويكونوا حينئذ أعوانه »[5].

ـ وقالت طائفة أخرى منهم الأصم: « لا يجوز للناس إنكاره، إلا أن يجتمعوا على إمامٍ عَدل، فيجب عليهم الإنكار معه »[6].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠٢.

ـ وقال جمهور المتكلمين « إنكار ذلك واجب، والدفع عنه لازم علي شروطه، من وجود أعيان يصلحون له، فأما من فقد الأعوان، فعلي الإنسان الكف، لأن الواحد قد يقتل قبل بلوغ الغرض، وذلك قبيح في العقل أن يتعرض له »[1] .

فهو إذن يميل إلى اعتبار رأي الجمهور في هذه المسألة، ودليل ذلك قوله: « فهذا حكم ما أكد الله تعالى به أوامره، وأيد به زواجره، من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وما يختلف من أحوال الآمرين به، والناهين عنه »[2] .

وعموما، فإن هذه القاعدة ضمان لممارسة الأفراد التكليف، إذ عن طريقها يستمر النظام الاجتماعي العام نظيفا وصالحا، ملتزما بالآداب، ولذا ينبغي أن يتطوع كل مسلم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي موضع آخر يرى أن هذا من وظائف واختصاصات المحتسب[3] .

وهو في عمومه يتعلق:

١ ـ إما بحقوق الله تعالى.

٢ ـ أو بحقوق الآدميين.

٣ ـ أو بحق الله والآدميين معا.

وسواء كان الأمر من الأفراد أو من المحتسب، فإن الهدف هو ضمان سير الحياة طبقا لأحكام الشريعة الغراء، ليظل المجتمع نظيفا قويا ولن يتم هذا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي) ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ١٣٢٧ هـ ـ ١٩٠٩ م، ص ٢١١ ـ ٢٢٤.

إلا بالتكامل بين بناء الأفراد والرقابة الخارجية، ولن يكون إلا بعلم، علم شامل بالأوامر والنواهي، والأحكام، ليعلم الآمر ما يأمر به من معروف، والناهي ما ينهي عنه من منكر، وهنا لا يخفي ـ أيضا ـ دور التربية والتعليم، فبدونها لن يكون هناك تمام للآمر بالمعروف والناهي عن منكر، ولنا أن نتصور حال المجتمع إذا كان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر جاهلا، فبماذا يأمر، وعن ماذا ينهي؟ وكيف؟ ولماذا؟ لا شك أن الجهل سيوقع الإنسان والمجتمع في خبط، وسيرهق المجتمع والناس.

ثامنا : أحوال الناس من حيث استجابتهم لداعي التكليف

يقرر الماوردي اختلاف الناس فيما بينهم من حيث الاستجابة لداعي التكليف وفعل الطاعات، واجتناب المعاصي، وهو لا يقف عند مجرد التحليل والوصف، بل يتخطاه إلي الحكم القيمي على كل صنف، ويضع مقولات للجزاء، ثوابا أو عقابا، بحسب قواعد الحقيقة - الوحي - فيبين أن هناك أصنافا أربعة ينطبق على كل واحد منها مقولة جزاء خاصة بها [1]، والأصناف الأربعة هي:

الأول: وهو صنف «يستجيب إلى فعل الطاعة، ويكف عن ارتكاب المعاصي، وهذا أكمل أحوال أهل الدين، وأفضل صفات المتقين، فهذا يستحق جزاء العاملين، وثواب المطيعين» [2].

وهذه الحال هي حال المطيع الملتزم بما أمر الله.

الثاني: وهو صنف «ممتنع عن فعل الطاعات، ويقبل علي ارتكاب المعاصي، وهي أخبث أحوال المكلفين، وشر صفات المتعبدين، فهذا يستحق عذاب اللاهي عن فعل ما أمر به من طاعته، وعذاب المجتريء على ما أقدم

---

(١) د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (مرجع سابق)، ص٥٤.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٠٣.

عليه من معاصيه »[1] وهي الحال التي يطلق عليها: العاصي.

الثالث: وهو صنف « يستجيب إلي فعل الطاعات، ويقدم علي ارتكاب المعاصي، فهذا يستحق عذاب المجترىء، لأنه تورط بغلبة الشهوة، على الإقدام على المعصية، وإن سلم من التقصير في فعل الطاعة »[2] وهذا هو حال من يطلق عليه: المجترىء.

الرابع: وهو صنف « يمتنع عن فعل الطاعات ويكف عن ارتكاب المعاصي، فهذا يستحق عذاب اللاهي عن دينه، المنذر بقلة يقينه »[3] وهذا هو حال من يطلق عليه: اللاهي.

هذا في المستوى العام. أما علي المستوى الشخصي الواقعي، فإن للإنسان أحوالا في القيام بالتكليف، تتفاوت بتفاوت درجات الإستجابة العملية لداعي الأمر والنهي، ولذا « يقوم الماوردي ببناء عملية » حساب « لأفعال المكلفين، يلزم عنها قطعا تقويم أخلاقي إنساني لا تغيب عنه الاعتبارات الاجتماعية السيكولوجية »[4].

والإنسان له حالات ثلاث في اتيان ما كلف به:

(١) أن يستوفي الإنسان عبادته من غير تقصير فيها، ولا زيادة عليها، وهذا « أوسط الأحوال وأعدلها، لأنه لم يكن منه تقصير فيندم، ولا تكثير فيعجز، وقد روى سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه: « أن النبي ﷺ قال: « **سددوا وقاربوا وبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة** »[5].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤) د. فهمي جدعان (مرجع سابق)، ص ٥٥.

(٥) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) أن يقصر الإنسان في العبادة، ولا يخلو تقصيره من أسباب أربعة:

أ ـ العذر أو المرض.

ب ـ الاغترار بالمسامحة فيه رجاء العفو، وهذا مخدوع العقل، مغرور بالجهل، وظنه هذا يفضي به إلى الهلكة.

جـ ـ أن يكون التقصير لاستيفاء ما أخل به من بعد، فيبدأ بالسيئة في التقصير قبل الحسنة في الاستيفاء، غرورا بالأمل في إمهاله، ورجاء لتلافي ما أسلف من تقصيره وإخلاله، فلا ينتهي به الأمل إلى غاية، ولا يفضي به إلى نهاية.

د ـ أن يكون التقصير غير قادح في فرض، ولا مانع من عباده، كمن اقتصر على فعل الواجبات، وعمل المفترضات، وأخل بالمَسْنُونِ والهيئة، فهذا مسيء فيما ترك، إساءة من لا يستحق وعيدا ولا يستوجب عقابا، لأن أداء الواجب يسقط عنه العقاب، وإخلاله بالمسنون يمنع من إكمال الثواب[1].

(٣) أن يزيد الإنسان فيما كلف، وهذه الحالة هي الاستجابة الْمُتَزَيِّدَةُ للتكليف، وهو يرى أن هذه الزيادة إما: للرياء، ومن يفعل هذا مراءً فهو محروم الأجر، مذموم الذكر، لأنه لم يقصد وجه الله تعالى بهذه الزيادة. وإما للاقتداء بغيره، وهذا قد تثمره مجالسة الأخيار الأفاضل ومكاثرة الأتقياء والأماثل، فإذا «كاثرهم المجالس، وطاولهم المؤانس، أحب أن يقتدي بهم في أفعالهم، ويتأسي بهم في أعمالهم، ولا يرضي لنفسه أن يقصر عنهم ولا أن يكون في الخير دونهم، فتبعثه المنافسة على مساواتهم، وربما دعته الحمية إلى الزيادة عليهم، والمكاثرة لهم، فيصيرون

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٧ ـ ١٠٩.

سببا لسعادته، وباعثا على استزادته».

وقد يستزيد ابتداء من نفسه ابتغاء ثواب الله، وهذا «من نتائج النفس الزاكية، ودواعي الرغبة الدافعة الدالّيْن على خلوص الدين، وصحة اليقين، وذلك أفضل أحوال العاملين، وأعلى منازل العابدين»[1].

ولئلا يقع الإنسان في مهالك الهوى الصارف عن الالتزام بالتكاليف، فإن الماوردي يُتْبِعُ ذلك بنصائح للإنسان تفيده في هذا المجال، حتى يصح التكليف منه حقا[2]، وهذا مما يفيد في مجال التربية.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ١١٤ - ١٣١.

خاتمة

وعموما، وبعد هذه الدراسة نخلص إلى أن الماوردي يربط الإنسان بالتكليف، وملامح فكره في هذا المجال تتلخص فيما يلي:

(١) أن التكليف ضروري ومهم للإنسان ولحياة الإنسان، وهو أساس فكري هام من أسس وأصول التربية، وهو لا يقتصر على مجرد العبادات، ولكنه يشمل كافة التصورات الفكرية عن العقيدة والحياة والإنسان، وهو يشمل موقف الإسلام من الإنسان ونظرته إليه، وعلاقة المسلم بالتكاليف المختلفة التي يفرضها التشريع الإسلامي.

(٢) أن الله أنعم على الإنسان بنعمة التكليف، والإنسان مرتبط بربه باعتباره المنعِم عليه بتلك القواعد والنظم السلوكية، التي تفيده في حياته وآخرته، وعلى الإنسان أن يشكر مولاه الشكر الذي يستحقه على هذه النعم، ويربط الماوردي بين الإنسان والتكاليف بقوله «اعلم ألهمك الله الشكر، ووفقك للتقوى، إنعامه عليك فيما كلفك. وإحسانه إليك فيما تعبدك، فقد وكلتك إلى فطنتك، وأحلتك على بصيرتك، بعد أن كنت لك رائدا صدوقا، وناصحا شفيقا، هل تحسن نهوضا بشكره إذا فعلت ما أمرك، وتقبلت ما كلفك، كلا، إنه لا يوليك نعمة توجب الشكر إلا وصلها قبل شكر ما سلف بنعمة توجب الشكر المؤتنف»[1].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣) أن الغرض من التكليف نفع الدنيا والآخرة، فكل ما كلف الله به هو لنفع الفرد والجماعة في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب الهدف الأسمي من الالتزام، وهو رضى الله تعالى عن الإنسان.

(٤) أن هناك توازنا دقيقا، نلمحه هنا وهناك، ويريد الماوردي إقامته وقد أبدع فعلا في هذا المجال، إذ أننا نلاحظه دائما يركز على الإنسان الفرد، لأنه هو الذي سيتمثل ويمتثل، وهو الذي سيعي عن الله ويفهم عن رسول الله ﷺ، فالمسئولية إذن مسئولية فردية مباشرة، مع اعتبار الجماعية المتمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٥) ومن خلال الدائرة الأولى للتكليف، وهي الدائرة الاعتقادية، ينبثق سلوك الإنسان فردا وجماعة، ومن خلال هذا يتبين مدى اهتمام الماوردي بإقامة القاعدة الاجتماعية التي بني عليها صلة الإنسان بربه، فليس الإيمان مجرد تصور، بل هو علاقة وفعالية، وأخذ وعطاء، وشد وجذب في حالات التكليف في الدائرتين الآخرتين.

(٦) وفي ضوء ما سبق تتضح أهمية التربية للتكليف، إذ أن التكليف موضوعه الأساسي والمباشر الإنسانَ المكلَّف، والتربية موضوعها الإنسان، وفهم التكاليف يحتاج إلى تعلم، وتربية، ولذا نجد القرآن يحض على التعلم والتعليم، وتعلم أمور الدين، فقال تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ [1].

فكان من خصائص التكليف الشرعي توسيع الآفاق العقلية والفكرية، والحض علي طلب العلم من أجل ذلك، ومن ثم كانت التربية

---

(١) التوبة: ١٢٢.

والتعليم ملازمين للتكليف، لا من أجل العقل وتربيته فقط، بل كافة جوانب شخصية الإنسان لتصل بالإنسان إلي مرحلة الأهلية لتحمل تبعات التكليف.

(٧) ومن أهم الانعكاسات التي تلقيها نظرية التكليف على التربية:

- الشمول، فالتكليف شامل، وعلى التربية أن تكون شاملة، تحتوي جميع جوانب حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، وجميع متعلقات الإنسان في نظرته للكون والإنسان في الحياة.

- التكامل، فالتكامل سمة التكليف، وقد رأينا كيف أن هناك تكاملا بين الإنسان الفرد والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة وبين مكونات الذات الإنسانية.

- الوعي الفكري الذاتي، إذ أن التكليف يقوم على أساس الوعي والفهم للتكاليف، وعلى التربية أن تقوم على هذا الوعي وتزود به من تنشئتهم.

- الاستمرارية، فالتكليف مستمر ما لم يفقد الإنسان أهليته وعلى التربية أن تكون مستمرة.

- أهمية العلم والتعلم للوصول إلى فهم حقائق التكليف، ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فالأمر بالتعليم وهو أمر تكليفي، على سبيل الفرض، يمتد إلى كافة العلوم.

- أهمية التربية الخلقية والاجتماعية .

وفي ضوء هذا فإن طبيعة الإنسان (المكلَّف) تأتي في إطار الأهمية المنوطة بالتكليف، وهذا هو موضوع الفصل القادم.

الفصل الثالث

الإنسان في فكر الماوردي

- تمهيد.

١ ـ ما الإنسان؟

٢ ـ الاستعدادات الفطرية وفطرة الإنسان.

٣ ـ مكونات الذات الإنسانية.

أ ـ العقل.

ب ـ النفس.

جـ ـ الجسم.

د ـ القلب.

٤ ـ الجبر والاختيار وحرية الإرادة.

٥ ـ الفردية والاجتماعية.

- خاتمة.

تمهيد

الإنسان هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف ـ كما ذكرنا من قبل ـ وهو المحور الذي تدور حوله نظريات التربية، ولأن التكليف يهتم بتوجيه الأفراد، والتربية تهتم بتوجيه نمو الأفراد فإن مسألة دراسة الإنسان وطبيعته تصبح على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لموضوع التربية.

والإنسان هدف التكليف وموضوع التربية، ومن ثم ينبغي علينا أن نفهم طبيعته، حتى نحسن تربيته، لكي يصل إلى تمام الأهلية التي بها يتحمل تبعات التكليف، وتأتي هنا أهمية فهم قدرات الإنسان وإمكانياته لنعرف كيف ننميها، وأيضاً تساعدنا على معرفة سلوكه وكيفية تعديله.

وقد حظيت الطبيعة الإنسانية ودراسة الإنسان باهتمام مكثف من قبل الكلاميين والفلاسفة، ولذا يجب الوقوف على آراء الماوردي في هذا المجال.

والماوردي ليس فيلسوفاً يقول بنظرية فلسفية أو تربوية، وربما كانت آراؤه نظرية، ولكنها ـ أيضاً ـ ليست بالفلسفية، وإنما بالحكمة تتسم وتوصف، إذ هي تتصل بالدين، وإن اتصلت بالدنيا فمن خلال الدين ولأجله، ولا تنحى منحى التفلسف، بل تنحى منحى التطبيق، فهو لا يغرق كثيراً في الآراء النظرية، بل يركز تركيزاً مباشراً على السلوك الفردي والجماعي، أي الالتزام بالأحكام والأوامر التشريعية.

وتأتي في كلامه أفكار تخدم التربية، وهذه الأفكار تعكس طبيعة الرجل وتركيبته الثقافية والاجتماعية الضاربة في أعماق الأصالة الإسلامية بنظرتها التكاملية والشمولية، ونحب أن ننوه بأمرين فيما يتصل بدراسة الإنسان عند الماوردي.

- أن منحى الرجل سلوكي، لا يهتم كثيراً بالمجردات بقدر ما يهتم بالسلوكيات.
- أن تناول الطبيعة الإنسانية في فكر الماوردي يأتي في إطار خاص، هو قدرة الإنسان على تحمل تبعات الرسالة المكلف بها.

ومع فكر الرجل نحاول أن نجلي تصوره عن الإنسان طبقاً للخطة التالية:

١ ـ ما الإنسان؟

٢ ـ الاستعدادات الفطرية (فطرة الإنسان).

٣ ـ مكونات الذات الإنسانية.

٤ ـ الجبر والاختيار في الطبيعة الإنسانية.

٥ ـ الفردية والجماعية في الطبيعة الإنسانية.

١ ـ ما الإنسان ؟

الإنسان، ماهيته، وقواه، وكيفية التحكم في غرائزه، عنه دائماً تبحث التربية وتتساءل، وهو المخلوق المكلف، فالتكليف موجه إليه، وهو لا بد وأن يكون قادراً على ما كلف به، ومعنى هذا أنه لا بد أن يكون حياً، وقادراً ومستطيعاً على فعل ما كلف به.

وربما غلب على فهم الماوردي للإنسان العقل، ولكن هذا لا يعني اعتبار الإنسان عقلا محضا، إذ صحيح أن الله يخاطب العقل بالتكليف، وهو الذي يفهم أمر الله ونهيه، إلا أن الماوردي يثبت جسماً للإنسان، يدخل في دائرة التكليف، ولذا فنحن نميل إلى اعتبار أن الإنسان جملة المادي والروحي عند الماوردي، فهو مخلوق متكامل بين المادي والروحي. وذلك للاعتبارات التالية:

(١) أن العقل يحتل مكانة ممتازة عند الماوردي، وهو أساس من أسس التكليف، وشرط كون الإنسان مكلفاً، أن يكون عاقلا، وعلى هذا يكون الإنسان مفكراً ومعتقداً وقادراً.

فالعقل أساس الفضائل، وينبوع الأدب، ورأس كل فضيلة، وهو أصل الدين، وعماد الدنيا، وبقدر العقل تكون العبادة، وهو خير المواهب. وبه تعرف حقائق الأمور.

(٢) أن المادة معتبرة، والإنسان من جرّائها في حاجة وافتقار إليها، ولذا

وجب على الإنسان أن يصرف إلى دنياه حظاً من عناية، ولا بد من سد الخلة فيها عند حاجته. فحاجة الإنسان للمادة لا يعرى منها بشر، قال الله تعالى: ﴿**وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين**﴾ فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه، «لم تدم له حياة ولا يستديم له دين»[1].

وعامة القول أن الماوردي يعتبر الإنسان جملة المادي والروحي، وإن غَلَّبَ العقل، وإلى الإنسان كله يتوجه بنصائح، ويبين خصائص، ولاكتمال توضيح معنى الإنسان نقول أنه ربما كان في توضيحنا الآتي ما يعين على ذلك، خاصة في النقطتين التاليتين.

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠٨.

٢ ـ الاستعدادات الفطرية

الفطرة في الجو الإسلامي العام وكما حددها الجرجاني: «الجبلة المتهيئة لقبول الدين»(١) فهي الطبيعة الأصيلة للإنسان، أي ما جبل عليه، وفي اللغة: «جبله الله: أي خلقه» و«الجبلة: الخلقة» ومنه قوله تعالى ﴿والجبلة الأولين﴾(٢).

وفي رأي الراغب الأصفهاني: «وفَطَرَ الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) فإشارة إلى منّه تعالى إلى ما فَطَر أي أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان»(٣) وهي عند الطبري «صنعة الله التي خلق الناس عليها»(٤).

ومعنى هذا أن الفطرة تأخذ معنى الصنعة والجبلة والْخَلْق، والإبداع على ما

---

(١) علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ ١٩٧٨، ص١٧٥.

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح ـ المجلد الرابع ـ الطبعة الثامنة ـ القاهرة ـ ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م، ص١٦٥٠.

(٣) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (مرجع سابق)، ص٣٨٢.

(٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القران ـ جـ ١٩ ـ طبعة ثالثة ـ البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨م، ص٤٠.

هو عليه الإنسان، قابل للإيمان والتوحيد، وهي الإيجاد للشيء على هيئة معينة لفعل من الأفعال، والقيام بتبعاته ومسئولياته.

ومن المقرر أن هذه الفطرة أو الخلقة لا تعني الجملة الواحدة عند الإنسان بقدر ما تعني مستويات فيه، هذه المستويات تأتي عند الماوردي كما يلي:

أ ـ المستوى البيولوجي:

فالإنسان يشارك غيره من الكائنات ـ دون مستواه ـ في صفات وأشياء، فهو له صفة جسمية مشتركة مع كل الكائنات الحية، إذ هو يشترك معها في عمليات التغذية والنمو والتناسل والتنفس وغير ذلك.

ومعنى هذا أنه له حاجات فطرية لا يمكنه الاستغناء عنها، والماوردي يقرر هذه الحاجات، وحاجة الإنسان إليها، فهو في حاجة إلى الطعام والشراب «لما فيه من حفظ النفس وحراسة الجسد»[1]، كما يقرر حاجة الإنسان إلى الإشباع الجنسي[2].

وفي عبارة جامعة يقرر أن «حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر، قال تعالى: **﴿وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين﴾** [3] ومن الواضح أن الإشارة هنا إلى الحاجات البيولوجية التي من شأنها أن تدفع الإنسان لإشباعها حفاظاً على حياة الفرد، فالجوع والعطش يعتبران من الظواهر العضوية الفطرية، ويعدان من أهم العوامل في حفظ حياة الإنسان، والإسلام لم يهمل هذه الدوافع والحاجات التي توجد على المستوى البيولوجي الفطري، بل أعطاها أهمية وحث على إشباعها.

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٣٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٠، ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٨.

وهذه الحاجات تمثل قاعدة هرم الحاجات في «نظام ماسلو Maslow السداسي»، لأنها حاجات أساسية للفرد مثل الحاجة إلى التنفس، والحاجة إلى الشراب، والحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى الراحة.. الخ وبعد إشباع هذه الحاجات الأولية بحد معين، يمكن للحاجات الأخرى التي في المستويات التالية أن تظهر في سلوك الفرد[1].

فالإنسان إذن مفطور على الحاجة إلى هذه الأشياء، لاستمرار حياته وحفظ نفسه وحراسة جسده، كما يعبر الماوردي.

ب ـ المستوى الاجتماعي:

إلى جانب الحاجات والاستعدادات البيولوجية، فإن هناك استعدادات وحاجات تنشأ لدى الإنسان من الإطار الاجتماعي المحيط به، وهي حاجات تعتمد على الفطرة أيضاً، فهناك حاجة الشعور بالأمن والحب والانتماء، والاعتبار وتحقيق الذات وغير ذلك. وهذه مما أشار إليها الماوردي في كتابه، خاصة فيما يتصل بالألفة، التي «تنعطف القلوب عليها، ويندفع المكروه بها»[2] وكذلك المادة الكافية التي تحقق للإنسان الأمن والسكن النفسي.

وفي كلام الماوردي ما يوضح هذا، فهو يقول في ضرورة وأهمية الألفة، «فلأن الإنسان مقصود بالأذية، محسود بالنعمة، فإذا لم يكن آلفاً مألوفاً، تخطفته أيدي حاسديه، وتحكمت فيه أهواء أعاديه فلم تسلم له نعمة، ولم تَصْفُ له مدة، فإذا كان آلفاً مألوفاً، انتصر بالألفة على أعاديه، وامتنع من حاسديه، فسلمت نعمته منهم، وصفت مدته عنهم»[3]. ويحلل بعد ذلك

---

(١) د. محمد مصطفى زيدان: الدوافع والانفعالات ـ الطبعة الأولى ـ عكاظ ـ السعودية ـ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص٤٤.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٨.

الأسباب التي تؤدي إلى الألفة الجامعة، مما يهيء جواً اجتماعياً سلماً لإشباع حاجات الإنسان الاجتماعية.

والمهم أن لدى الإنسان استعدادات اجتماعية على مستوى الفطرة من حاجته للاجتماع خاصة، وهذا فسره وفصّله الماوردي، وسيتضح هذا في مكانه وموضعه من البحث.

جـ ـ المستوى العقلي:

ومما فطر الإنسان عليه العقل، وقدرته عند الماوردي لا تحد، وسوف نرى ذلك عند دراسة مكونات الذات الإنسانية وأيضاً في بحث المعرفة، والذي نقرره هنا أن الماوردي يرى أن العقل من معطيات الفطرة. ولذا يعطيه أهمية ويركز على أهمية إشباعه وإعطائه دوره المناسب والمقرر في حياة الإنسان.

ولا غرابة في أن نجد هذا عند الماوردي، فماسلو يؤكد على حاجات الفهم والمعرفة عند الإنسان، فعند الإنسان «رغبة في الكشف، ومعرفة حقائق الأمور وحب الاستطلاع» وتبدو في «الرغبة في التحليل والتنظيم والربط وإيجاد العلاقات بين الأشياء» [1].

فطرية النفس وحاجتها إلى التربية والتأديب:

يقرر الماوردي في ضوء ما سبق فطرية النفس، وفطرية استعداداتها وحاجتها إلى التربية والتأديب، فنفس الإنسان «مجبولة على شيم مهملة، وأخلاق مرسلة، لا يستغني محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالـمَرضِيِّ منها عن التهذيب، لأن لمحمودها أضدادا مقابلة، يسعدها هوى مطاع، وشهوة غالبة، فإن أغفل عن تأديبها تفويضا إلى العقل أو توكلا على أن تنقاد إلى

(١) د. محمد مصطفى زيدان (مرجع سابق)، ص٤٥.

الأحسن بالطبع أعدمه التفويض درك المجتهدين وأعقبه التوكل ندم الخائبين، فصار من الأدب عاطلا، وفي صورة الجهل داخلا »[1].

ومن كلامه يتضح ما يلي:

١ ـ أن الإنسان قابل للنمو والتوجيه، ولديه استعدادات وإمكانيات هذا النمو والتوجيه، ومن الضروري التدخل بالتوجيه.

٢ ـ أن من هذه الاستعدادات ما هو مهمل، وما هو محمود، وفي كلتا الحالتين لا يمكن الاستغناء عن التربية والتأديب والتهذيب، وبهذا يتأكد المحمود، وينفى المهمل، فالمحمود من الشيم له أضداده التي يسعدها الهوي والشهوة، ومن ثم لا بد لها من التأديب والتهذيب والتربية.

٣ ـ أنه لا يجب الإهمال أو الإغفال أو التفويض للعقل في أمر التأديب اعتماداً على أن العقل يقود حتماً إلى الصالح، أو توكلا على أنها ستنقاد إلى الأحسن بالطبع، لأن ذلك يؤثر تأثيراً بالغاً في نمو الإنسان وصفاته، وربما يفوت عليه الكثير، وبحيث يصير في النهاية خالياً من الأدب، جاهلا خائباً نادماً.

٤ ـ وكأني به يقول بالطبيعة المحايدة للإنسان، والتي تحسن وتجود عن طريق التربية الجيدة، وتسوء بسوء التوجيه والتربية، فالتربية والتهذيب يكتسبان بالتجربة، ويحسنان بالعادة والتعود والإنسان بحكم فطرته واستعداده لديه القابلية للتوجيه والتربية والتهذيب.

والتربية والتأديب والتنشئة يجب أن تتم على أساس مواضعات المجتمع، فلكل قوم مواضعة وآداب وتصورات، ولكن هذا « لا ينال بتوقيف العقل، ولا بالانقياد للطبع » ولكنه « يكتسب بالتجربة والمعاناة، ويستفاد بالدُّرْبَةِ

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠٨.

والمعاطاة، ثم يكون العقل عليه قَيِّماً، وزكي الطبع إليه مُسَلِّماً»[1] فتوقيف العقل، والانقياد للطبع لا يمكنهما أن يعطيا تربية وتأديباً جيدين، فالتربية إنما تكون صحيحة بالتجربة والمعاناة والتدريب والمعاطاة، ثم يأتي دور العقل كقيم وحاكم، ولو كان العقل كافياً في هذا المجال «لكان أنبياء الله تعالى عن أدبه مستغنين، وبعقولهم مكتفين»[2].

إنه يعتمد الفاعلية والنشاط أساساً من أهم الأسس التي تقوم عليها التربية، سواء كان هذا من قبل المعلمين أو المتعلمين، وهو يقيم المعاناة والتدريب والمعاطاة إلى جانب مواضعات المجتمع وإطار حياته أساساً من أسس التأديب، فالطبيعة الإنسانية تنضج من خلال التأدب بأدب الله وقيم المجتمع وما تواضع عليه، ثم بالتدريب والمعاطاة أي «بالاعتياد والتخلق بالتداول مرة بعد أخرى»[3].

ويمكن القول أن الرجل يقرر الأساس الاجتماعي للتربية، ويقرر التنشئة الاجتماعية، فالإنسان لن يخرجه من مجال الفطرة والسلوك الفطري الخالص إلى السلوك الاجتماعي إلا التدريب على مواضعات المجتمع، ولكل مجتمع ثقافته ومواضعاته، وأسلوبه الخاص في الحياة، ونظرته وتنظيماته، واتجاهاته، وخبراته، وأنواع معينة من المآكل والمشارب والمساكن والتكوينات والعلاقات الأسرية، والأفكار والتصورات وبالتدريب عليها يخرج الإنسان من السلوك الفطري إلى السلوك الاجتماعي.

ونحب أن نلفت النظر إلي أن استخدامنا كلمة التأديب بمعنى التربية ليس بخارج عن معنى المصطلح في الجو الإسلامي العام، وعند الماوردي، وهو ليس

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٦.

(٢) المرج السابق، ص٢٢٦.

(٣) خان زادة: منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين - ص٣٩١.

نوعا من ليّ الذراع للكلمة، ففهم معنى كلمة أدب ينبغي أن لا يكون قاصراً على المعنى الضيق للكلمة، بل يجب أن يكون واسعاً شاملا، ليشمل التربية في عمومها، سواء كانت عقلية أو أخلاقية أو اجتماعية أو غير ذلك، وربما كان هذا هو قصد الماوردي فالأدب عبارة «عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الأخطاء» [1] ومعنى هذا تعلم السلوكيات الصحيحة. للاحتراز عن السلوكيات الخاطئة. ويساعدنا على الفهم تفريعات كلمة أدب، فهناك أدب البحث، وأدب القاضي، فأدب البحث، صناعة «يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث» [2]. ومن هذا يمكن القول، أن كلمة أدب واسعة تعني وتجمع جميع ألوان التربية وميادينها، بما في ذلك التنشئة الاجتماعية.

(١) الجرجاني: التعريفات (مرجع سابق) ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

٢ ـ مكونات الذات الإنسانية

إذا كان عصر الماوردي قد شهد أفكاراً كثيرة، مختلفة ومتعددة، فإنه شهد أيضاً أفكاراً تتصل بالإنسان، هذه الأفكار جاءت من علماء الكلام، معتزلة وسنيين، وأيضاً من الفلاسفة، والأصوليين والصوفية، وغيرهم.

والبعض أكد على الطبيعة المادية للإنسان، ولم يثبت غير الجسم الإنساني بتركيبه الخاص، ويأتي لفظ النفس إشارة للإنسان ولا يثبتها جسماً لطيفاً، ولا يعترف بها جوهراً روحياً، أما الروح فهي النفس والريح، وهي لا تدخل في تحديد الإنسان ولا في قواه، وهذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار[١].

وذهب آخرون إلى القول بأن الإنسان هو الروح، وهي مكونة من أجسام بسيطة شابكت الجسم مشابكة المداخلة، وهي ليست عرضاً، وهي الحياة نفسها. وهذا ما ذهب إليه النظام وأبو بكر الاخشيد[٢]. والفوطي ومعمر والأسواري[٣].

وبعضهم لم يفرق بين العقل والنفس والروح والقلب، واستخدموها

---

(١) راجع: د. د. عبد الكريم عثمان: نظرية التلكيف (مرجع سابق)، ص٣١٢..

(٢) المرجع السابق، ص٣١٢، ٣١٣

(٣) المرجع السابق، ٣١٥.

استخداماً مترادفاً أو متشابهاً، كما أن البعض تأثر بما ذكره فلاسفة الإغريق عن الإنسان وماهيته ومكوناته(٤).

والماوردي، لم يغرق في هذا المبحث إغراق الفلاسفة أو المتكلمين أو غيرهم، وإن كان قد تأثر ولا شك بالاتجاهات الفكرية السائدة، ومن خلال الكتاب والآراء المتناثرة فيه هنا وهناك، يركز على فهم خاص للإنسان، ويتناول مكونات الذات الإنسانية وقوى الإنسان من خلال أربعة مفاهيم، على أن هذه المفاهيم تتكامل وتترابط مكونة ذات الإنسان، ولا يستقل واحد منها بالذات إطلاقاً..

هذه المكونات أو الأبعاد سنوضحها بعد قليل، ولكن لا بد من لفت النظر إلى أن كلمة الإنسان تأتي مرادفاً ـ أحياناً ـ للنفس، والنفس تأتي مرادفة للفظ الإنسان في كلام الماوردي. ولكن المؤكد أنه تناول لفظ العقل، والنفس، والجسم، والقلب والروح بمعان خاصة لها دلالتها الخاصة في فكره وخلال الكتاب كله.

وفيما يلي سنحاول إبراز فهم الرجل في هذه المفاهيم، وتحديده لها، فيما يلي:

أ ـ العقل:

لقد اتسم عصر الماوردي بتعاظم أهمية ودور العقل، باعتباره حكماً في القضايا الفكرية في حياة المسلمين، وهذا راجع أصلا إلى عوامل أبرزها حركة الترجمة وازدهارها، وبروز الفلاسفة والمناطقة، وتعدد الفرق الكلامية، وكثر لغو الناس بالعقل في هذه الحقبة، فمن قائل أن «العقل هو خليفة الله على الأرض» وقائل لا إمام سوى العقل، ومؤلف رسالة في العقل، كالفارابي

---

(١) راجع: د. محمود قاسم: في النفس عند فلاسفة الاغريق والاسلام ـ الانجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٦٥.

وقد وردت تعريفات مختلفة عند الماتريدي الذي يعرفه بأنه « يجمع المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق، وهو الذي سَمَّتْه الحكماء العالم الصغير »، والبغدادي يرى العقل بوظيفته فيقول « إن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال »[1].

مفهوم العقل..

والماوردي وسط هذا الخضم يعطي العقل مكانة ممتازة، فهو أساس عنده، ولذا فهو يعقد الفصل الأول في الكتاب عن العقل والهوى، وهو « ينبوع الآداب » وهو للدين أصل وللدنيا عماد، وإنما وجب التكليف « بكماله » بل والدنيا « مُدَبَّرَةٌ بأحكامه »[2] وبه « تُعْـرَفُ حقـائـق الأمـور، ويُفْصَـل بين السيئات والحسنات » وبه « يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان »[3].

ويعرض الماوردي للتعريفات المختلفة التي وردت للعقل، يقول:

- قال قوم « هو جوهر لطيف، يفصل به بين حقائق المعلومات ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله، فقالت طائفة منهم: محله الدماغ، لأن الدماغ محل الحس، وقالت طائفة أخرى منهم، محله القلب، لأن القلب معدن الحياة، ومادة الحواس »[4].

وينقد هذا التعريف: حين يقول: « وهذا القول في العقل بأنه جوهر لطيف، فاسد من وجهين: أحدهما: أن الجواهر متماثلة، فلا يصح أن يوجب بعضها مالا يوجب سائرها، ولو أوجب سائرها ما يوجبه بعضها، لاستغنى

(١) راجع: حسنى زينة: العقل عند المعتزلة ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠، ص٢٣، ٢٤.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠.

العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله.

والثاني: أن الجوهر يصح قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقل بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهراً »[١].

- وقال آخرون: « العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى »[٢] وينقد هذا التعريف ويفنده باعتبار أن الإدرك من صفات الحي، والعقل عرض يستحيل منه ذلك، وأيضاً يستحيل أن يكون متلذذاً أو آلماً أو مشتهياً.

- وقال آخرون: « العقل هو جملة علوم ضرورية » ويفنده أيضاً بقوله « وهذا الحد غير محصور، لما تضمنه من الإجمال، وتناوله من الاحتمال، والحد إنما هو بيان المحدود، بما ينفي عنه الإجمال والاحتمال »[٣] فهذا التعريف إذن ناقص.

وبعد أن عرض هذه التعريفات وفندها يقول: « وقال الآخرون، وهو القول الصحيح: أن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية »[٤] ويقسم ذلك إلى نوعين: « ما وقع عن درك الحواس » و « ما كان مبدأ في النفوس »[٥] ولنا عودة للكلام عن ذلك بالتفصيل عند الكلام عن المعرفة.

وللماوردي حديث يتعلق بالعقل الغريزي، والعقل المكتسب، ودور التجربة في إنضاج العقل، واكتماله، وزيادة العقل المكتسب، وأهمية التكامل بين العقل المكتسب والعقل الغريزي، وسيجيء ذكر ذلك في الحديث عن المعرفة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١.
(٣) المرجع السابق، ص ٢١.
(٤) المرجع السابق، ص ٢١.
(٥) المرجع السابق، ص ٢١.

وظائف العقل..

والملاحظ أن الماوردي يلقى على العقل تبعات ومسئوليات كبيرة، فهو يحيل دائماً إلى العقل في كافة ما يوجه إلى الإنسان فنحن نراه دائماً يردد، «وليس هذا ما يقره عقل» و «ليس هذا الإنسان العاقل» وغير ذلك من تعبيرات كثيرة تتكرر في الكتاب، وكأنه يقيم من العقل مراقباً عاماً على سلوكيات الإنسان النفسية الذاتية والاجتماعية، في أمور الدين وأمور الدنيا.

أما المسئوليات التي يلقيها على العقل فتتمثل في الآتي:

١ ـ تنظيم أمور الحياة الدنيا، بالالتزام والاختيار الصحيح للشرع والتكاليف.

٢ ـ معرفة الأصول الشرعية، «لأن حجج العقول أصل لمعرفة الأصول، إذ ليس تعرف صحة الأصول إلا بحجج العقول.

«ولذلك لم يرد الشرع إلا بما يوجبه العقل أو جوزه، ولم يرد بما حظره العقل وأبطله، قال الله تعالى: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾ [1] معناه: وما يعلمها إلا العالمون لقوله: ﴿**إن في ذلك لآيات لأولي النُّهَى**﴾ يعني أولي العقول» [2].

٣ ـ التعليم والتعلم، إذ واجب العقل العلم بالمدركات الضرورية، بل هذا هو فهم العقل عنده.

٤ ـ التنظيم الاجتماعي والعائلي.

دور العقلاء ومن هم..

والعقلاء لهم دور كبير في الحياة، والعاقل هو: من «إذا والى بذل في

---

(١) العنكبوت: ٤٣.

(٢) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ١، ص٢٧٥.

المودة نصره، وإذا عادى رفع عن الظلم قدره، فيسعد مُوَاليه بعقله، ويعتصم مُعَاديه بعدله، إن أحسن إلى أحد ترك المطالبة بالشكر، وإن أساء إليه مسيء سبب له أسباب العذر، أو منحه الصفح والعفو »[١].

وكما عهدناه يركز على الإجراءات لا على التصورات المجردة ولا يغرق في ذكر تعريفات العقل أو حالاته أو غير ذلك، ولكنه يركز - كما قلنا - على السلوك على الفعل، على الإجراءات. فالعقل في الإنسان هو المشير العالم الناصح له، وليس الأمر كذلك - بل يتعداه إلى التمثل، ولذا ذكر صفات العاقل، والتي هي ناتجة عن اكتساب وتجربة، وتربية وتأدب، ويذكر في مقابلة العاقل بهذا المعنى، الأحمق، الذي هو « ضال مضل، إن أونس تكبر، وإن أوحش تَكَدَّرَ، وإن استنطق تخلف، وإن اسْتُنْطِقَ تَخَلَّفَ، وإن تُرِكَ تَكَلَّفَ، مجالسته مَهْنَة، ومعاتبته مِحْنَةٌ، ومحاورته تَغُر، وموالاته تَضُرُّ، ومقاومته عَمًى، ومقارنته شَقاً »[٢].

إذن فالقضية قضية تمثل، وسلوك، ولذلك يفيض إفاضة كبيرة في العقل، كيفية تربيته وإنضاجه، وسنتناولها بشيء من التفصيل عند الكلام عن العقل كأداة من أدوات المعرفة.

وهدف التعقل هنا امتثال أوامر الله تعالى، فالعاقل من عقل عن الله أمره ونهيه[٣] وروي عن لقمان بن أبي عامر، عن أبي الدرداء: أن رسول الله ﷺ قال: « **يا عويمر، ازدد عقلا تزدد من ربك قربا، قلت بأبي أنت وأمي! ومن لي بالعقل؟ قال: اجتنب محارم الله وأدِّ فرائض الله تكن عاقلاً، ثم تَنَفَّلْ بصالحات الأعمال، تزدد في الدنيا عقلاً، وتزدد من ربك قربا، وبه عزًّا** »[٤].

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٣١.
(٢) المرجع السابق، ص٣١.
(٣) المرجع السابق، ص٢٩.
(٤) المرجع السابق، ص٣.

ب ـ النفس:

والنفس هذه نالت حظاً وافياً من الأبحاث في عصر الماوردي، وخاصة الفلاسفة وغيرهم والأبحاث في ذلك مشهورة جداً. والماوردي يستخدم النفس على أنها ذات الإنسان أحياناً، إلا أنه يعتبرها قوة من قوى الإنسان عليه نصحها ورياضتها وأدبها، والحديث عن النفس كثير في كتاب الماوردي، باعتبارها قوة من قوى الإنسان، وفي مجال حديثه عن الدين كقاعدة من قواعد صلاح الدنيا، يتحدث عن أهميته قائلا: «فلأنه يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إراداتها، حين يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيبا على النفوس في خلواتها نصوحاً لها في ملماتها»[1]. ويتكلم عن رياضة النفس، «واعلم جعل الله العلم حاكماً لك وعليك، والحق قائداً لك وإليك أن الدنيا إذا وصلت فتبعات موبقة، وإذا فارقت ففجعات محرمة، وليس لوصلها دوام، ولا من فراقها، فَرُضْ نفسك على قطيعتها، لتسلم من تبعاتها، وعلى فراقها لتأمن فَجَعاتِهَا»[2].

ورياضة النفس مهمة، باعتبارها قوة من قوى النفس، كما هو واضح من كلامه، يقول: «فإذا رُضْتَّ نفسك من هذه الحالة بما وصفت، اعتضت منها بثلاث خلال: إحداهن: أن تكفي (أي النفس) إشفاق المحب،... والثانية: أن تأمن الاغترار (أي النفس) بملاهيها... الخ»[3].

وفي نفس الموضوع يقول عن الحالة الثانية من أحوال الرياضة «أن تصدق نفسك فيما منحتك من رغائبها، وأنالتك من غرائبها، فتعلم أن العطية فيها مرتجعة، والمنحة فيها مُسْتَرَدَّة، بعد أن تبقي عليك ما احتَقَبْتَ من أوزار

---

(١) المرجع الساق، ص١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص١١٤.

(٣) المرجع السابق، ص١١٧.

وصولها إليك، وخسران خروجها عنك»[1].

وكما نرى، فإن تناول الرجل للنفس علي أنها قوة مؤثرة من قوي الإنسان، فهي مكونة من مكوناته، ولذا عقد لها ما عقد في باب رياضة النفس، وفيها أفاض، إلا أنه لم يُفِضْ في ماهيتها وأحوالها ومراتبها، وغير ذلك من مباحث الفلسفة، ولم يقسمها، وإنما جعلها واحدة، لها حالات لا بد من رياضتها، ومن هنا ركز علي هذه الرياضة، بمعنى آخر أنه تناول النفس من جهة إجرائية سلوكية تماماً.

وفي مكان آخر يقول: «وأما ما يصلح به حال الإنسان فيها (أي الدينا) فثلاثة أشياء، وهي قواعد أمره، ونظام حاله، وهي: نفس مطيعة إلى رُشْدِها، منتهية عن غيها، وألفة جامعة تنعطف القلوب عليها، ويندفع المكروه بها، ومادة كافية تسكن نفس الإنسان إليها، ويستقيم أَوَدُهُ بها».

ويضيف «فأما القاعدة الأولي، التي هي نفس مطيعة، فلأنها إذا أطاعته ملكها، وإذا عصته ملكته، ولم يملكها، ومن لم يملك نفسه، فهو بأن لا يملك غيرها أحري، ومن عصته نفسه كان بمعصية غيرها أولي». ثم إن طاعة الإنسان لنفسه «تكون من وجهين: أحدهما: نصح، والثاني: انقياد. فأما النصح فهو أن ينظر إلى الأمور بحقائقها، فيري الرشد رشداً يستحسنه، ويري الغي غياً ويستقبحه، وهذا يكون من صدق النفس إذا سلمت من دواعي الهوي، ولذلك قيل: من تفكر أبصر. فأما الانقياد فهو أن تسرع إلي الرشد إذا أمرها، وتنتهي عن الغي إذا زجرها، وهذا يكون من قبول النفس إذا كُفِيَتْ منازعة الشهوات»[2] ... هذا وقد عُقِدَ باب لأدب النفس، سوف يأتي بيانه.

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٨.

ونلاحظ هنا ملاحظة هامة، أن النفس كقوة تتكامل مع بقية القوي الأخري، فلا يمكنها أن تكون هكذا وحدها، وإنما تتكامل مع غيرها، فلابد من الاجتماع والألفة، وكذلك لا بد من مادة كائنة وإشباع حاجات الإنسان، وكل هذا متكامل، ويعني أن النفس لا يمكنها أن تستقل بالتأثير، بل هي من ضمن القوي المؤثرة.

جـ - الجسد أو الجسم:

والماوردي لم يحقر منه، بل وضعه في موضعه السليم كقوة من قوي الإنسان، ويؤكد أهميته في أكثر من موضع في كتابه، ولا غرو فمنطلق الماوردي التكامل بين الدين والدنيا، ولا إنكار لأحدهما في سبيل الآخر إطلاقاً، ولذا نجده يؤكد أهمية الجسم وأهمية إشباعه والعناية به.

فهو مثلا لا يذكر ثنائية ولا يُشْتَمُّ من كلامه ثنائية إطلاقاً، بل دائماً التكامل، ولذا عند ذكره للجسم وحاجاته يذكره في موقعه المضبوط، وحين يذكر الحاجات الجسمية لا ينكرها، بل يقر إشباعها ويقر ضرورة هذا الإشباع، ثم هو لا ينكر حاجة من حاجات الجسم وإن دعي إلى ضبطها. ولا ينكر حاجة من حاجاته من أجل إشباع حاجة من حاجات النفس أو العقل، بل الكل في توازن دقيق.

فهو يذكر أن الجسم معطي مفتوح على الحاجات البيولوجية، فمن حاجاته سد الجوع، وتسكين الظمأ، وهذا مندوب إليه عقلا وشرعاً «لما فيه من حفظ النفس وحراسة الجسد، ولذلك ورد الشرع بالنهي عن الوصال بين صوم اليومين، لأنه يضعف الجسد ويميت النفس، ويعجز عن العبادة، وكل ذلك يمنع منه الشرع ويدفع عنه العقل، وليس من منع نفسه قدر الحاجة حظ من بر، ولا نصيب من زهد، لأن ما حرمها من فعل الطاعات بالعجز والضعف

أكثر ثوابا وأعظم أجراً »[1] .

وهو مفتوح على المادة، بل إن « المادة الكافية » شرط لوجود الإنسان، وحاجة الإنسان لها لازمة لا يعري منها بشر، قال الله تعالى ـ يستشهد الماوردي ـ ﴿ **وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين** ﴾ « فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه، لم تدم له حياة، ولم يستقم له دين، وإذا تعذر شيء منها عليه، لحقه من الوهن في نفسه، والاختلال في دنياه، بقدر ما تعذر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله »[2] .

ويجعل من نظافة الجسم شرطاً لأداء الصلاة، وهذا ما نص عليه الشرع، وهو يذكر في فوائد الصلاة هذا ويؤكده بقوله « ثم جعل لها (أي الصلاة) شروطاً لازمة، من رفع حدث، وإزالة نجس ليستديم النظافة للقاء ربه، والطهارة لأداء فرضه »[3] .

ويذكر في اللباس والملبوس، أن الجسم في حاجة إليه، يقول: « اعلم أن الحاجة وإن كانت في المأكول والمشروب أدعى، فهي إلى الملبوس ماسة، وبها إليه فاقة، لما في الملبوس من حفظ الجسد، وستر العورة، وحصول الزينة »[4] .

ومرة أخرى، حين يتكلم عن ضرورة اغتنام الصحة والفراغ « فينبغي ـ أحسن الله إليك بالتوفيق ـ ألا تضيع جسمك، وفراغ وقتك، بالتقصير في طاعة ربك »[5] .

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٨.
(٣) المرجع السابق، ص١٩٦.
(٤) المرجع السابق، ص٣٣٧.
(٥) المرجع السابق ص١٠٦.

وكما نلاحظ فإن النصوص توحي بما يلي:

١ ـ أهمية الجسم كمعطى منفتح على الحياة البيولوجية.

٢ ـ أن للجسم حاجات أساسية لا بد من إشباعها، وهذا ضرورة من ضرورات الجسم.

٣ ـ أن للإنسان حاجة إلى المادة الكافية والتي لا يمكن أن يستغنى عنها، لأنها قوام الذات الإنسانية، ووعاء النفس والشخصية.

٤ ـ أن هناك حاجات أساسية مثل المآكل والمشرب والسكن والملبس والجنس وغير ذلك مما لا يستغنى عنه الإنسان إطلاقاً.

٥ ـ أن العناية بالجسم مطلوبة لأداء الفرائض. والقيام بمهام الدنيا.

وهذه الحاجات وهذه المادة؛ للإنسان أن يسعى من أجل إشباعها، فهذه المواد ليست «مطلوبة بالإلهام، حتى جُعِلَ العقل هادياً إليها، والدين قاضياً عليها، لتتم السعادة، وتعم المصلحة»[1].

وفي أدب الإشباع يذكر أن للإنسان شهوة على نوعين: «شهوة في الإكثار والزيادة، وشهوة في تناول الألوان اللذيذة» والنوع الأول «ممنوع منه في العقل والشرع، لأن تناول ما زاد علي الكفاية، نهم مُعِرٌّ، وشره مضر. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إياكم والبطنة فإنها مفسدة للدين، مورثة للسقم، مُكْسِلَةٌ عن العبادة»[2]

والنوع الثاني وهو «شهوة الأشياء اللذيذة، ومنازعة النفوس إلى طلب الأنواع الشهية، فمذاهب الناس في تمكين النفس منها مختلفة، فمنهم من يرى أن صرف النفس عنها أولى، وقهرها عن اتباع شهواتها أحري، ليذل له

(١) المرجع السابق، ص٢٠٩

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٥.

قيادها، وتهون عليه عنادها، لأن تمكينها وما تهوي بطر يطغي، وأشر يردي، لأن شهواتها غير متناهية، فإذا أعطاها المراد من شهوات وقتها، تعدتها إلى شهوات قد استحدثتها، فيصير الإنسان أسير شهوات لا تنقضي، وعبد هوي لا ينتهي، ومن كان بهذه الحال لم يُرْجَ له صلاح، ولم يوجد فيه فضل » [1] .

وقال آخرون: « تمكين النفس من لذاتها أولى، وإعطاؤها ما اشتهت من المباحات أحرى لما فيه من ارتياح النفس بنيل شهواتها، ونشاطها بإدراك لذّاتها، فتنحسر عنها ذلة المقهور، وبلادة المجبور، ولا تقصر عن درك، ولا تعصي في نهضة، ولا تكل عن استعانة ».

وقال آخرون، « بل توسط الأمرين أولى، لأن في إعطائها كل شهواتها بلادة، والنفس البليدة عاجزة، وفي منعها عن البعض كف لها عن السلاطة، وفي تمكينها من البعض حسم لها عن البلادة » ثم يقول معلقاً على هذا « وهذا لعمري أشبه المذاهب بالسلام، لأن التوسط في الأمور أحمد » [2] .

إنه يقر ضرورة إشباع حاجات الجسم، بناء على ما سبق إقراره، من أن الجسم مهم جداً، ولكن لا إفراط ولا تفريط في هذا الإشباع، وكما اتضح، فإن التفريط يضعف الإنسان جسماً ونفساً وإرادة، بما لا يستطيع معه أداء مهامه من أجل الدنيا والآخرة، والإفراط يحول دون قيام الإنسان بدوره، فيعجز الإنسان عن القيام بأشياء كثيرة ومهمة.

د ـ القلب:

هذا ونجد أيضاً لفظ القلب، ولكنه لا يأخذ الحجم الذي حازه العقل أو

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٧.

النفس من فكر الماوردي، ويمكن القول أنه يربط بين القلب والنفس في كثير من الأحيان، ولكن الذي يظهر لي أن عدم التوسع في هذا المكون، لا يعني إهماله، بقدر ما يعني انعكاس فكر العصر على فكر الماوردي، فالعصر كان عصر ازدهار العقل، ومن ثم كان العقل عنده هو الأساس، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الرجل فقهي أو فقيه، ومن ثم تهمه السلوكيات أكثر من أي شيء آخر. ولكن هذا لا يعني إهمال القلب، بل له منزلته بالضرورة، لأنه مكون من أهم المكونات طبقاً لوجهة نظر الإسلام.

هذه هي أهم مكونات الذات الإنسانية عند الماوردي، ويمتاز تناول الرجل بما يلي:

١ ـ أن الإنسان كل متكامل، ولذا يخاطبه ككل، عاكسا تماماً وجهة نظر الإسلام في تصوره الأصيل، كما ورد في القرآن والسنة، ولذا نلاحظ أن تناوله في الأبواب المختلفة في الكتاب مما تناولت الإنسان متكاملة مع بعضها، عاكسة تكامل النظرة الإسلامية الصحيحة.

٢ ـ أن هناك مكونات للذات الإنسانية خلال الكتاب، ومن خلال نصوص له توضح هذه المكونات، وأول هذه المكونات: العقل ويحتل أهمية خاصة عند الماوردي، بحيث جعله أول شيء يتناوله في الكتاب، ثم كانت النفس، واستخدامها علي أنها تعبير عن الذات، وفي نفس الوقت استخدامها على أنها قوة من القوى الإنسانية، وكان التناول إجرائياً تماماً، فنصح بما نصح من أجل تربية النفس تربية جيدة بما يتوافق مع روح الإسلام تماماً، ثم كان الجسد، وليس تأخير الجسد في التناول لأن الرجل لم يهتم به، ولكن لأنه جاء هكذا في التناول وأهميته واضحة في فكر الرجل، ومن ثم كان في ثنايا كلامه ما يوحي بالاهتمام به. ويأتي القلب بعد ذلك كمكون ولكن يأتي متكاملا مع النفس.

٣ ـ أن حديثه وتناوله لهذه المكونات لم يكن تناول الفلاسفة الذين يغرقون في المباحث الفلسفية والتأمل والتشقيق الفكري وسوق الأدلة والبراهين وغير ذلك، ولا تناول علماء الكلام والفرق الإسلامية، وإنما كان تناوله وحديثه تناولا إجرائياً، وذكر ما يدل على القضية أو المفهوم بشيء من الإيجاز والوقوع على المطلوب مباشرة، ولعل فيما ذكرناه في الفصل السابق ما يكفي لهذا المجال من حيث تبريره وذكر أسباب ذلك.

٤ ـ أنه ذكر مع كل قوة من هذه القوي كيف أنها يمكنها أن تؤدي وظائفها على أحسن ما يكون، بفضل الآداب التي ساقها معها، وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الرجل إجرائي واقعي في تفسيراته، وإن كانت هذه الآداب ترتد إلى الوحي فلأنه يعي أن الإسلام في حقيقته ـ الوحي، إنما يراعي هذه الواقعية ممثلة في فطرة الإنسان.

٤ ـ الجبر والاختيار (حرية الإرادة)

لفهم حرية الإرادة ينبغي لنا أن نعرف «أن الحرية بمعناها المطلق غير موجودة، فلا حرية مطلقة، ولا حرية في فراغ، وإنما تستمد الحرية مضمونها ومغزاها من النظام والأصول والقواعد»[١]. إنه يجب فهم الحرية بالمعنى الإيجابي لها، أي الحرية القادرة على تحقيق الهدف في ظل النظام، و«هذا النظام بدوره يؤكد الحاجة إلى الاعتماد المتبادل للأفراد في ظل المجال الاجتماعي»[٢].

وهناك عوامل خارجية وأخرى داخلية تتعلق بالشخص نفسه تعمل عملها في تحديد الحرية، فالأبعاد الجسمية تفرض على الإنسان قيوداً في حريته، وكذلك الناحية العقلية والعلم، وشكل الشخصية الإنسانية، أما العوامل الخارجية فتتمثل في البيئة المادية والاجتماعية التي تحيط بالإنسان، وخاصة المستوى المعيشي العام والاعتماد على الغير، والمعايير والقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع وقوانينه وتشريعاته، كل هذه تعتبر محددات لحرية الإنسان[٣].

---

(١) د. محمد منير مرسي: فلسفة التربية ـ اتجاهاتها ومدارسها ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ - ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٤ - ١٤٧.

وأعلى مراتب «الحرية هي الحرية الكاملة التي ترتبط بالله عز وجل، فهو الذي خلق الكون وأحسن صُنْعَهُ، وخلق الإنسان فأحسن تقويمه، ورتب للناس أمور حياتهم بما يحقق لهم الخير في الدنيا والآخرة، ولذلك يجب ألا تستمد الحرية التي ننشدها للفرد والجماعة إلا منه، وأصولها من المبادىء السامية التي رسمها لنا.

ويصبح الفرد مقيداً في حريته بتأثير البيئة الاجتماعية والطبيعية، وما نسميه بحرية الاختيار أو الإرادة هي حرية ظاهرية مقيدة بالنظام، فالله سبحانه وتعالى بَيَّن لعباده الحلال والحرام وطريق الخير وطريق الشر وعلى الإنسان أن يختار بينهما إما شاكراً وإما كفوراً»[1].

وهذا له انعكاساته على التربية، فهي تحدد مسار العملية التربوية في أهدافها ومناهجها وإجراءاتها، وأي مفكر له وجهة نظره الخاصة في هذا المجال، وله وسائله، ونظرته الى التربية وإجراءاتها.

وفي عصر الماوردي، نلاحظ ذلك الزخم الهائل من الأفكار المختلفة في هذا المجال بعينه، من إطلاق لحرية الإنسان إلى مداها، ومن تقييد لها أقصى تقييد، بمعنى أن هناك من قال بالجبر المطلق، وهناك من قال بالإرادة المطلقة للإنسان، ومنهم من قال بأن الأمر بين بين أو بنظرية تُسَمَّى بالكسب.

وإذا ما نظرنا إلى الماوردي وجدناه يحدد وجهة نظره التي يمكن أن نستقيها ونتبينها من خلال كتابه المذكور، وعموماً ففكرة الرجل تتراوح بين الجبر والحرية، أو بمعنى آخر يقرر الرجل أن هناك جبراً وهناك حرية، وإن مال بعض الشيء إلى إعطاء الإنسان الحرية أكثر من مساحة الجبر.

ويرى البعض أن الماوردي يتابع المعتزلة في هذه الناحية بالذات، ولذا

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٧.

نرى من الواجب عرض فكرة المعتزلة ثم عرض فكرة الماوردي لنخلص إلى تحديد وجهة الماوردي تماماً، والذي ينبغي أن نفهمه هو أن هذا لا يعتبر مفاضلة ولا مقارنة، ولا دفاعاً، وإنما هو عرض لوجهات النظر السائـدة في عصر الماوردي لنرى التأثير الفعلي في التربية والتعليم ـ بعد ذلك ـ في فكر الرجل.

وترجع المسألة كلها إلى سؤال مهم طُرِحَ وهو: هل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض، أم أنها رجع إلى القدرة الإلَهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار؟ وتعود خطورة هذه المسألة إلى أن نفي حرية الإرادة إنما يَجُبُّ المسئولية ويرفع التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جاء في الذكر الحكيم: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُل نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1] و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[2] و﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّر مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3] و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[4] [5].

وقد انتهى المعتزلة إلى القول بأن الإنسان «يحدث أفعاله المسئول عنها، ولا يكون لله دخل في إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي.

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فإنها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ».

---

(١) غافر: ١٧.

(٢) المدثر: ٣٨.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) النساء: ٤.

(٥) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة ـ ١٩٨٠، ص٢٨٠.

«ويرى المعتزلة أن القول بحرية العقل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد وإرسال الرسل، وينفي الظلم عن الله»[1].

هذه صورة مجملة عن رأي المعنزلة في مسألة حرية الإرادة، أو ما اشتهر تحت اسم الجبر والاخنيار، أما الماوردي فنلحظ ونستقرىء فكره كما يلي:

١ ـ أن طبيعة الإنسان مخيرة مسيرة، ونستقي هذا من كلامه، وربما غلب الاختيار ـ كما قلنا ـ لكن الصيغة النهائية وفي شكلها العام جبر واختيار يتراوح الإنسان بينهما، وهناك نصوص كثيرة توحي بالجبر في كلام الماوردي، كما أن هناك دلائل توحي بالاختيار، وبداية نقول إن الإنسان في نظر الماوردي، مخير ومسير معاً، وكونه مسير للاعتبارات التالية:

أ ـ أن الإنسان مخلوق من خلق الله الذي خلق الكون وما فيه وفق نواميس وقوانين تتحكم في الإنسان وتوجهه، حتى العقل ممنوح للإنسان.

ب ـ والإنسان محدود في قدراته الجسمية والعقلية وله حدود لا يتعداها.

جـ ـ أن الله تعالى مَنَّ علي الإنسان بالدين الذي هو عبارة عن قوانين لا بد علي الإنسان أن يسير بمقتضاها.

د ـ وهناك القوانين الاجتماعية والسياسية التي لا بد للإنسان أن يلتزم بها.

ويمكن استعراض النصوص الدالة على هذا في فكر الماوردي، ففي باب أدب الدنيا يقول: «اعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته، وبالغ حكمته، خلق الخلق

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٠.

بتدبيره، وفطرهم بتقديره، فكان من لطيف ما دبر، وبديع ما قدر أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين، ليكـون بـالغنـى منفـرداً مختصـاً، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورَهْبَةً، ونقر بنقصنا عجزاً وحاجة» [1].

فهو يقرر هنا أن الإنسان عاجز، مضطر، مُسَيَّر، ليفهم غنى الله، وقدرته، وأنه خالق، ورازق، ولا بد من الإذعان لطاعته، وهذا أمر يُسَيَّرُ الإنسان فيه، لما خلق الله من قوانين أودعها خلقه، فلابد للإنسان من السير بمقتضاها. هذه أول مساحات التسيير أو الجبر.

ويستطرد «ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه، والإنسان مطبوع (مخلوق) على الافتقار إلى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلقة قائمة في جوهره، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وخلق الإنسان ضعيفاً**﴾ يعني عن الصبر عما هو إليه مفتقر، واحتمال ما هو عنه عاجز» [2].

وهذه مساحة أخرى من مساحات الجبر، فالإنسان مُجْبَرٌ على الاحتياج لغيره، والاستعانة بجنسه، ولا يمكنه أن يتخلص من هذا الاحتياج أو الاستعانة، ولا يمكنه أن يصبر على حاجته المُلِحَّة، والافتقار لغيره، ولا احتمال ما يعجز عنه.

ويستطرد: «ثم لما كان العقل دالا على أسباب ما تدعو إليه الحاجة، جعل الله تعالى الإدراك والظفر على ما قسم وقدر، كيلا يعتمدوا في الأرزاق على عقولهم، وفي العجز على فطنهم، لتدم له الرغبة والرهبة، ويظهر له الغنى والقدرة، وربما عزب هذا المعنى على من ساء ظنه بخالقه».

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٢.

وهذه مساحة ثالثة من مساحات التسليم، وهي تتصل بالأرزاق، فهي مقسومة مقدرة، وإدراكها وتحصيلها يأتي على هذه القاعدة، صحيح أنه لا بد من العقل، ولكن لا يفوض إليه على الإطلاق، لأنه لا بد من دوام الرغبة والرهبة واستشعار الغنى والقدرة لله تعالى.

وفي نفس المجال يذكر عند الكلام عن الحرص على جمع المال، يقول « ولو صدق الحريص نفسه، واستنصح عقله، لعلم أن تمام السعادة، وحسن التوفيق، الرضا بالقضاء والقناعة بالقسم » [1].

وفي معرض الحديث عن المروءة في أخلاق المواضعة يقول: « إشعار النفس تقوى الله تعالى في أوامره، واتقاؤه في زواجره، وإلزامها ما ألزم من طاعته، وتحذيرها ما حذر من معصيته، وإعلامها أنه لا يخفى عليه ضمير، ولا يعزب عنه قطمير، وأنه يجازي المحسن، ويكافىء المسيء » [2].

وفي مجال صلاح الدنيا، يذكر أن القاعدة الأولى لذلك هي الدين المتبع، لأنه « يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها... ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه منذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي، واعتقاد ديني، ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره، فلا تتصرف بهم الأهواء » [3].

ويستطرد: « فثبت أن الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة، وما كان به صلاح الدنيا والآخرة، فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً، وعليه محافظاً » [4].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣١١.
(٣) المرجع السابق، ص١٣٦.
(٤) المرجع السابق، ص١٣٦.

وفي قاعدة المادة الكافية في صلاح الدنيا يقرر « ثم إن الله تعالى جعل لهم مع ما هداهم إليه من مكاسبهم وأرشدهم إليه من معاشهم، دينا يكون عليهم حكما ، وشرعا يكون عليهم قيما ، ليصلوا إلي موادهم بتقديره ، ويطلبوا أسباب مكاسبهم بتدبيره ، حتى لا ينفردوا بإرادتهم فيتغالبوا ، وتستولى عليهم أهواؤهم فيتقاطعوا » [1] .

إذن فمساحات التسيير محددة، من حيث ضرورة الانقياد لله تعالى، والإنسان مجبر في هذه المساحات حتى يستقيم أمر الدنيا والآخرة.

٢ ـ أما كون الإنسان مختاراً فنلاحظه تماماً في فكر الماوردي على أساس:

١ ـ أن الله تعالى خلق له عقلا وإرادة يميز بها بين الأشياء بحيث يختار لنفسه ما يختار بمحض إرادته.

٢ ـ وبين الله للإنسان طريق الخير وطريق الشر ، وهو الذي يختار لنفسه ما يريد ويوافقه.

٣ ـ أن الإنسان بمحض اختياره يختار السلوك المناسب له في الأخلاق والأمور الدنيوية.

٤ ـ إقراره لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي قاعدة تهتم بالإرادة المختارة سواء من الآمر أو المأمور أو الناهي والمنهى.

ويستند في الاختيار على قول الله تعالى ﴿ والَّذِي قَدَّرَ فَهَدىَ ﴾ « قال مجاهد قدر أحوال خلقه فهدي إلى سبيل الخير والشر ، وقال ابن مسعود في قوله تعالى : ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ : يعني الطريقين : طريق الخير ، وطريق الشر »[2] .

وهو في بداية كتابه يعقد بابا في فضل العقل وذم الهوى، وجعل من

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٩ .

(٢) المرجع السابق، ص١٣٣ .

العقل أساساً للفضائل، وهو ينبوع الآداب، وبه «تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات» [1] فالعقل إذن أساس الاختيار الجيد أما الهوى «فهو عن الخير صاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأفعال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكاً ومدخل الشر مسلوكاً» [2].

ولأن العقل للخير أكبر داعية، وهو أصل اختيار الأحسن، فهو الرقيب على الهوي الذي يردي الإنسان في سوء الاختيار، «ولما كان الهوي غالباً، وإلى سبيل المهالك مورداً، جعل العقل عليه رقيباً مجاهداً، يلاحظ عثرة غفلته، ويدفع بادرة سطوته، ويدفع خداع حيلته، لأن سلطان الهوي قوي، ومدخل مكره خفي» [3].

فلا بد إذن للإنسان من أن يقهر هواه حتى يظل الاختيار سلبياً، «فإذا انقادت النفس للعقل بما قد أشعرت من عواقب الهوي، لم يلبث الهوي أن يصير بالعقل مدحوراً، وبالنفس مقهوراً، ثم له الحظ الأوفي في ثواب الخالق، وثناء المخلوقين، قال الله تعالى: **﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوَى، فإن الجنة هي المَأْوَى﴾** [4].

ووظيفة العقل إذن تمييز الأمور، واختيار أحقها، وأيضاً تمييز ما اشتبه ورؤية الحق، الذي هو من العقل ودواعيه.

ومن خلال الكتاب نلاحظ الكثير من التوجيهات، يوجه الإنسان إلى فعل كذا بصيغة الأمر، ويوجهه إلى عدم الفعل بصيغة الأمر كذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص٣٣.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٣٦.

وفي أدب النفس يجعل الاختيار للإنسان في تأديبها والالتـزام بـالآداب، وهكذا يجعل للإنسان الاختيار في أمور كثيرة، في توفيه حاجاته، والأخذ من الدنيا بنصيب، والمؤاخاة، واختيار الإخوان، وفي وجوه المكاسب، وغير ذلك في مجال الأخلاق.

إذن فالإنسان مجبر مختار، أو مسير مخير معاً، وهذا هو روح الإسلام كما عبر الماوردي عنه من خلال النصوص والدلائل والشواهد السابقة والصحيحة، إلا أننا نلمح من خلال كلامه، أن حرية الاختيار لا تتم هكذا وبعشوائية ومن أي إنسان، بل إن هذه الحرية لابد لها من شروط، إذا تحققت كان الإنسان كاملا في اختياره، وكان هذا الاختيار سليماً.

إن هدف الماوردي هو تحقيق وتنمية الإنسان المتكامل المتوازن في جميع جوانبه، جمعا للدنيا والدين، وتفصيلا عقلا وعلماً، وديناً وتكليفاً ومجتمعاً وعائلياً، ونفسياً وغير ذلك، وبتحقيق هذا كله، يكون الإنسان جامعاً لصفة التكامل والتوازن، وبهذا يكون مؤهلا للاختيار السليم، ولذا نرى في خلال الكتاب كله، تلك النغمة المتواصلة الحاثة على ضرورة إحداث التكامل والتوازن في الشخصية الإنسانية من خلال تعاليم الإسلام ومن خلال ما اتفق عليه المجتمع، ثم من خلال العقل.

٥ ـ الفردية والجماعية

يقرر الإسلام فردية الإنسان وجماعيته، فالفرد مسئول عن نفسه ليكون عضواً صالحاً في المجتمع المسلم، والمجتمع مسئول عن الأفراد، وهذه المسئولية تكاملية، متساندة، متوازنة، والعلاقات أساسية، وهذه العلاقة تساعدنا على شرح وفهم نوع الحرية المعروفة بالتدريب على ضبط النفس وبعض أنواع الضبط الاجتماعي.

والماوردي كمفكر مسلم من الذين ينادون بضرورة التكامل بين القطبين الفرد والمجتمع، قد أحسن حين قرر «أن صلاح الدنيا من وجهين، أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فَهُمَا لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه»[1].

فهناك إحالة متبادلة وتكامل بين الفرد والمجموع، ولعل تعبير «الدنيا» و«صلاح الدنيا» وافيين بالغرض، إذ هو تعبير عن المجتمع وأحواله، ثم إن تعليل الصلاح وتبريره جيد من وجهة نظره، حيث يقول «لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدي إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد، ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثراً،

(١) المرجع السابق، ص١٣٤

لأن الإنسان (دنيا نفسه) فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسه موقوفاً»[1].

ولعلنا نلاحظ من خلال فكر الماوردي حقائق يذكرها ـ لها أهميتها ـ في هذا المجال، ومن أهمها:

(١) مسئولية الأفراد تجاه المجتمع، ومسئولية المجتمع تجاه الأفراد، ففساد الأفراد يؤدي حتماً إلى فساد المجتمع، وفساد المجتمع يؤدي حتماً إلى فساد الأفراد، وذلك راجع إلى أن كل فرد يعيش دنياه ومجتمعه كدنيا في نفسه، فلا يرى الصلاح إلا إذا رأى صلاحها لنفسه أولا، ولا يرى الفساد إلا إذا فسدت عليه أولا، حينئذ يحس بالصلاح أو الفساد فيما حوله.

(٢) تقرير مبدأ الفروق الفردية ونسبية الرؤية، وإلى جانب ما سبق فإنه يؤكد هذا في أن الإنسان الفرد هو الذي يرجع إليه الاختلاف، سواء في الرزق أو في الذكاء أو فيما عدا ذلك، ويستدل في هذا المجال بآيتين كريمتين، **﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾**، **﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾**.

وهذا الاختلاف من الأمور الهامة المهمة لصلاح الدنيا، لأنها «لم تكن قط لجميع أهلها مسعدة، ولا عن كافة ذويها معرضة، لأن إعراضها عن جميعهم عطب، وإسعادها لكافتهم فساد، ولائتلافهم بالاختلاف والتباين، واتفاقهم بالمساعدة والتعاون، فإذا تساوي حينئذ جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبيلا، وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا، فيذهبوا ضيعة، وأما إذا تباينوا واختلفوا صاروا

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٤.

مؤتلفين بالمعرفة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول»[1].

ولا يمكن أمام هذا التفاوت في الأقدار والاستعدادات والأرزاق، أن يستقل الفرد عن المجموع، بل يجب أن يتعاون الجميع في سبيل استيفاء كُلٍّ حاجاته، فالتفاوت والفروق ضرورية ومطلوبة لحياة المجتمع والأفراد، ولا بد من التكامل بينهما.

إذن، فنحن أمام فردية مستقلة متميزة، وجماعية يتعاون فيها الأفراد في سبيل إشباع وتوفير الحاجات الأساسية للأفراد والمجتمع، والحاجة هذه هي دعوى التواصل بين الأفراد.

(٣) واذا كان من المقرر اليوم أن الإنسان في بداية حياته يخضع لقوى الضبط الخارجي ممثلة في الوالدين أولا ثم المدرس ثانياً، باعتبارهما ممثلين للمجتمع، ويمارسون عملية التنشئة الاجتماعية عليه، ثم إن الهدف الأعلى من ذلك هو أن يتحول التحكم الخارجي إلى تحكم داخلي، وهذا التحول التدريجي يُمَكِّن من أن يتعلم ويتدرب على الاستقلال في ضبط الذات[2]. بمعنى آخر إقامة التوازن بين الفردية والجماعية خاصة في عملية الضبط الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، فإن الماوردي من خلال استقراء نصوصه لا يشير إلى هذا فقط، بل يؤكده، ويقترح السبيل إلى الوصول إليه، إذ هو يقرر أن التأديب «يلزم من وجهين، أحدهما: ما لزم الوالد لولده في صغره، والثاني: ما لزم الإنسان في نفسه عند نشأته وكبره»[3] ويوضح أن على الأب أو الوالد أن يأخذ ولده بمبادىء

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٥.

(٢) د. محمد منير مرسي (مرجع سابق)، ص١٤٩.

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٢٨.

الآداب وذلك حتى يأنس بها، وينشأ عليها، وهذا كفيل بأن يسهل على الولد «قبولها عند الكبر، والاستئناس بمبادئها في الصغر، لأن نشأة الصغير على الشيء تجعله متطبعاً به، ومن أغْفِلَ في الصغر، كان تأديبه في الكبر عسيراً، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما نحل والد ولده نحلة أفضل من أدب حسن يفيده إياه، أو جهل قبيح يكفه عنه، ويمنعه منه»[1].

ثم يوالي بعد ذلك شرحه موضحاً كيف يصل الإنسان إلى ضبط نفسه ضبطاً جيداً، بحيث يصل في النهاية إلى أن يكون الضابط من داخلها، ويكون كمال اختيارها دائماً إلى الخير، بحيث يكون الإنسان قد استوعب جماعته في داخله استيعاباً، فتظل موجهة إلى ما فيه الخير له ولمجتمعه.

ولعل فيما ذكرناه هنا كفاية، حتى نعود إلى دراسة المجتمع في فكر الماوردي، فلأهميته البالغة في فكره عقدنا له فصلا خاصاً، سيأتي فيه تفصيل واسع عن المجتمع والأفراد بعون الله تعالى. ولا نتجاوز إن قلنا إن الماوردي يصدر في كتابه كله عن معطى أساسي، هو إقامة التوازن بين الدنيا والآخرة، ومن ثم كان التكامل هو السمة الأساسية والمميزة، إضافة إلى الوسطية والتوازن، وبرز هذا في كافة تجليات فكره وأصعدته حتى الآن، ومنها ذلك التوازن الدقيق والتكامل الوثيق بين الفرد والمجتمع.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٨.

خاتمة

وعموماً...

فهذه ملامح الطبيعة الإنسانية عند الماوردي تحدد اتجاهه الفكري والتربوي والتعليمي تماماً، فالتربية ضرورية ومهمة، والعقل والجسد مهمان وتربيتهما أهم، ووظيفة التربية تتلخص في تنمية الإنسان وسطياً، بين مطالب الدنيا، ومطالب الآخرة، فالدنيا دار تكليف، وعمل وابتلاء، والآخرة دار قرار وجزاء، وهذا يفرض على الإنسان فرضاً، أن يصرف همه لإصلاح دنياه، ويعطيها حظاً من عنايته وجهده، «لأنه لا غنى عن التزود منها لآخرته، ولا لَهُ بُدٌّ من سد الخلة فيها عند حاجته»[1].

ومع أن الدنيا بهذه الأهمية، فإن فيها فضلا، لا بد من تركه، وصرف رغبة النفس عنه، فإذا كان للشخصية المسلمة أن تمارس وتعايش أمور الدنيا، فإن النهي ينصب على الرغبة في الفضول، لأن «الرغبة إنما تختص بما جاوز قدر الحاجة، والفضول إنما يطلق على ما زاد من قدر الكفاية، وقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ **﴿فإذا فرغت فانصب، وإلى ربّكَ فارغب﴾** قال أهل التأويل: فإذا فرغت من أمور دنياك فانصب في عبادة ربك، وليس هذا القول منه ترغيباً لنبيه ﷺ، ولكن ندبَه إلى أخذ البلغة منها»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٤.

إن تصور الرجل يأتي وسطا في النظرة بين أمور الدنيا وأمور الآخرة، ويسند ذلك بحديث يدلل به على صدق ما ذهب إليه، حيث يقول: قال رسول الله ﷺ: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ هذه وهذه»(١).

ويؤسس على هذا قاعدة هامة وضرورية، وهي أنه لا بد من ممارسة أمور الدنيا والنظر فيها والتفكر، لأنه من الواجب سبر أحوالها ومعرفتها ودراستها بهدف الكشف عن جهة انتظامها واختلالها، ليعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها، لتنتفي عن أهلها شبه الحيرة، وتتجلى لهم أسباب الخيرة، فيقصدوا الأمور من أبوابها، ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها.

وهكذا وانطلاقاً من التصور الأساسي للطبيعة الإنسانية نرى الماوردي لا يدعو إلى الزهد أو الانصراف عن الدنيا وأمورها وأحوالها، فلا بد من دراستها وفائدة ذلك تتجلى فيما يلي:

أ - العلم بأسباب صلاح الدنيا وأسباب الفساد التي قد تتسرب إليها.

ب - معرفة أسباب العمران والخراب فيها.

جـ- نفي الحيرة في أمور الدنيا، وكشف أسباب الاختيار وأوجهه، فيكون اختيار الناس على أساس سليم، فيمسكوا بالأسباب المؤدية إلى الصلاح، ويأخذونها من وجهها.

د - إصلاح أمور المعاش وقواعده وأسبابه.

ولعله من المفيد هنا أن نوضح أن الماوردي يرى ضرورة إقامة التوازن بين كافة مكونات الإنسان، ومن ناحية أخرى، يرى في الطبيعة الإنسانية مرونة بها تقبل دراسة كافة العلوم والمعارف المتصلة بأمور الدنيا، ولا تقتصر

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٤.

تلك القابلية على علم دون علم، أو باب دون باب، وإن كانت إشارات الرجل تفيد أهمية دراسة الاجتماع والتاريخ، وفلسفته، إلا أن في رحابة اللفظ والألفاظ التي يستخدمها متسع لقبول جميع العلوم المتصلة بأمور الدنيا والآخرة، في سبيل تحسين المعاش، وتحقيق نفعي الدنيا والآخرة، وتحقيق أكبر قدر من السعادة فيهما، وأمور الدنيا تحيل للآخرة، والآخرة تحيل الى الدنيا... وهكذا.

الفصل الرابع

المعرفة في فكر الماوردي

- تمهيد.

١ ـ طبيعة المعرفة.

٢ ـ إمكانية المعرفة.

٣ ـ مصادر المعرفة.

- الحواس.
- العقل.
- الحدس.
- التجارب.
- التقاليد.
- الدين والوحي.

٤ ـ طرق المعرفة ووسائلها.

- خاتمة.



تمهيد

هل المعرفة ممكنة؟ وما أدواتها، وما طبيعتها، إن الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، تعتبر ركائز مهمة لفلسفة التربية، ويظهر أثرها في ترجمتها من خلال مناهج الدراسة، إذ «مما لا شك فيه أن الشك في إمكانية قيام المعرفة، أو النظرة إليها على أنها غيريقينية، أو اعتبار الحواس مصدرها، أو القول بأن المعرفة فطرية في النفس، كل هذا ينعكس على الطريقة التي يعد بها الإنسان لتلقي لون من المعرفة دون غيره.

وإذا كان التلميذ هو نقطة البدء في العملية التربوية، فإن النظرة إلى المعرفة تشكل إلى حد كبير الطريقة التي يعد بها هذا التلميذ»[١].

ولمعالجة قضية المعرفة نلاحظ وجود ثلاث قضايا رئيسية تدور كلها حول نظرية المعرفة، القضية الأولى: إمكانية المعرفة وحدودها وصحتها. والقضية الثانية: تتعلق بالطرق والوسائل التي يحصل بها الإنسان على المعرفة، هل هو الحس أو الإلهام أو الحدس. أما القضية الثالثة: فتتعلق بطبيعة المعرفة ذاتها، هل تتمثل في ظواهر الأشياء أومظاهرها الخارجية أو في الفكرة التي وراءها؟

وإذا نحن وجهنا وجوهنا شطر الماوردي فإن دراسة وجهة نظره في هذا المجال له أهميته، ولكن نحب أن ننوه بأن الرجل لم يستخدم كلمة المعرفة،

---

(١) د. نادية جمال الدين (مرجع سابق)، ص٢٠٧.

ولكن استخدم في هذا المجال كلمة العلم، والعقل، وأيضاً استخدامه هنا إجرائي تماماً، كما سيتضح بعد قليل.

والماوردي يعيش في عصر فيه كثير من الاختلاف الفكري، وبالتالي كان لهذا انعكاساته عليه، ونلاحظ في هذا المجال - أيضاً تأثر الماوردي بوجهة نظر الإسلام الخالصة، كما عبر عنها القرآن والسنة، وله اجتهاداته الجيدة كما سيتضح.

وقبل أن نبدأ في عرض وجهة نظر الماوردي في هذا المجال، فإننا نحب أن نوضح ما يلي:

معنى المعرفة: وهي كما يذهب إليه الراغب الأصفهاني «المعرفة والعرفان **إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره**، وهو أخص من العلم، ويضاده الإنكار، ويقال فلان يعرف الله ولا يقال يعلم الله متعدياً الى مفعول واحد لمَّا كان معرفة البشر لله هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال الله يعلم كذا، ولا يقال يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكير»[1].

ولا يذهب الجرجاني بعيداً عن هذا، فالمعرفة «إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم ولذلك يسمي الحق تعالى بالعالم دون العارف»[2].

فالمعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه أي بواقعه ولكن بتفكير وتدبر، وهي ما يسمى الآن بنظرية المعرفة، والتي تبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها وإمكانها وطرقها وميادينها.

---

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (مرجع سابق) ص٣٢١.

(٢) الجرجاني: التعريفات (مرجع سابق) ص٢٣٦.

ويأتي بحثنا هنا في هٰذا المجال، طبقاً لما ذكرناه وحسب ما توفر عند الرجل من نصوص وتصورات كما يلي:

١ ـ طبيعة المعرفة.

٢ ـ إمكانية المعرفة.

٣ ـ طرق ومصادر المعرفة.

١ ـ طبيعة المعرفة

لم يعثر الإنسان على المعرفة كيفما اتفق، وإنما اجتهد في اكتسابها اعتماداً على ما ركزه الله تعالى من قدرة ذاتية على المعرفة في نفسه.

وإذا كان علماء المسلمين قد انقسموا فريقين إزاء طبيعة المعرفة حيث رأى فريق منهم أن المعرفة فطرية أوتوقيفية بمعنى أنها توقيف من الله على عباده، ورأى فريق آخر أن المعرفة مكتسبة فإن الماوردي برغم من أنه قال بمعرفة فطرية غريزية نتيجة للعقل الغريزي، المبتدأ بالنفوس وفيها، وهي البديهيات أو المسلمات، يقول بأن المعرفة تأتي من النظر العقلي، وهو الفكر أو العقل المكتسب.

فالمعرفة عقلية تكتسب من استعمال العقل، وكثرة التجارب، وممارسة الأمور، وهذا يؤدي إلى معرفة حقائق الأمور [١]. ويبين الماوردي وجوب النظر العقلي وأهميته خاصة في أصول الشرع والتكليف، بناء على دحضه التقليد وإثبات فساده.

والتقليد عنده «قبول قول بغير دليل. مأخوذ من قلادة العنق، لأنه قد جعل قبول قوله كالقلادة في عنقه» [٢] وهو قسمان، «قسم أمرنا به كالتقليد في

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠.

(٢) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق) جـ١، ص٢٦٩.

الأخبار والشهادة، والعامي للعالم فيما يختص به من علم، وقسم نُهينا عنه، وهو فيما يعتقده الإنسان علماً أو يقضي به حكماً» فهذا هو ما انصب قوله عليه بالفساد، ودلل عليه، وبناء على ذلك، أوجب النظر الفكري في أمور الشرع وأصوله ليصل إلى العلم بموجبه(1).

ويرد على من يبطل جواز النظر ووجوبه، وتعويله على الإلهام كمصدر وحيد للمعرفة بأن هذا تأويل فاسد وقول متروك، يقول:

«وأبطل قوم وجوب النظر وعولوا على الإلهام لقول الله تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾(2) فحملوه على إلهام القلوب دون اعتبارها».

«وهذا تأويل فاسد وقول مطرح لقول الله تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾(3) فدل على أن رؤية الآيات تدل على الحق دون الإلهام، وقال تعالى: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾(4) يعني إما بالنص على حكمه، وإما بالنص على أصله، ولم يجعل لإلهام القلوب علماً بغير أصل»(5).

فالمعرفة إذن عنده تقوم على الاكتساب والعقل، وإن اعتمدت على مبادىء فطرية أودعها الله في النفوس، ولا يخفى أن العقل هنا يقوم بدور المنسق الاستنباطي الرابط بين أنواع العلوم.

---

(1) المرجع السابق، ص٢٧٣.
(2) الحج: ٤٦.
(3) فصلت: ٥.
(4) الشورى: ١٠.
(5) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق)، ص٢٧٣ - ٢٧٤.

٢ ـ إمكانية المعرفة

يقرر الماوردي إمكان المعرفة، وإمكان تحصيلها، إذ لدى الإنسان القدرة على معرفة حقائق الأشياء ولا يقتصر ذلك على سن معين، بل يرى أن الإنسان قادر على المعرفة والعلم مهما كانت سنه، وفي أي ظرف من الظروف ومهما ظن الإنسان من صعوبة، وذلك في ضوء الاعتبارات التالية:

(١) أن الإنسان وهب العقل وبه يستطيع أن يعرف حقائق الأمور والأشياء.

(٢) أن الإنسان وهب نعمة التكليف ولا بد له من أن يعرف ما كلف به، وحكمة ما كلف به. بحيث لا يقبل قولاً من غير دليل عليه.

(٣) أن الإنسان في حاجة وفاقة، ولقد دَلَّهُ الله تعالى على هذه الحاجة بالعقل، وأرشده إليها بالفطنة، ومن ثم وجبت المعرفة، وما دامت واجبة فهي ممكنة.

(٤) أن المعرفة والتعليم يكونان بالطلب ولإمكانها يقول:

« وربما امتنع الإنسان من طلب العلم لكبر سنه، واستحيائه من تقصيره في صغره أن يتعلم في كبره، فرضي بالجهل أن يكون موسوماً به، وآثره على العلم أن يصير مبتدئاً به، وهذا من خدع الجهل وغرور الكسل »[١].

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٨.

فكما هو واضح فإن هذا المانع غير معتبر في إسقاط طلب العلم والمعرفة وهذا يدل على أن المعرفة ممكنة من وجهة نظره.

ويقول: «وربما امتنع من طلب العلم لتعذر المادة، وشغله اكتسابها عن التماس العلم، وهذا وإن كان أعذر من غيره، مع أنه قلما ما يكون ذلك إلا عند ذي شرَه، وعيب وشهوة مستعبدة، فينبغي أن يصرف للعلم حظاً من زمانه»[1].

ويقول: «وربما منعه من طلب العلم ما يظنه من صعوبته وبعد غايته، ويخشى من قلة ذهنه وبعد فطنته، وهذا الظن اعتذار ذوي النقص، وخيفة أهل العجز، لأن الإخبار قبل الاختبار جهل، والخشية قبل الابتلاء عجز»[2].

فهذه الاعتبارات، وتلك النصوص تتوارد على أهمية المعرفة وبالتالي إمكان تحصيلها، سواء من الإنسان العادي، أو ممن فاته العلم والمعرفة في الصغر، أو ظن استحالة الحصول على المعرفة، وصعوبتها فهي في كل الأحوال ممكنة.

وفي شرحه للعقل يتضح أن المعرفة منها ما هو فطري في النفس، ومنها ما هو مكتسب بالعقل، ولكنهما لا ينفكان ولا ينفصلان عن بعضهما، وفي هذا دليل آخر على إمكانية المعرفة.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩

(٢) المرجع السابق، ص٥٠.

٢ ـ مصادر المعرفة

من خلال كلام الماوردي، ومن خلال شواهد مختلفة في أماكن متفرقة رغم صعوبة تجميعها، يمكن القول، بأن الماوردي ينطلق من مبدأ المعرفة العقلية وعدم قبول قول بلا دليل، ولذا فإننا نلاحظ أن مصادر المعرفة عنده تتمثل فيما يلي:

(أ) الحواس:

والحواس مصدر من مصادر المعرفة، «فالمرئيات والأصوات والأذواق والروائح، وإحساسات اللمس متضمنة في كثير من، إن لم يكن في، كل ما يعرفه الإنسان. فأعضاء الحس هي المسالك الأولية التي عن طريقها ينتسب الفرد الإنساني للعالم المحيط به»[١].

ويتضح هذا، أي اعتبار الحواس مصدراً من مصادر المعرفة لدى الماوردي، من خلال تعريفه للعقل بكونه علماً ضرورياً أو علماً بالمدركات الضرورية، والتي تتم عن طريقين، أحدهما: ما دفع عن درك الحواس مثل «المرئيات المدركة بالنظر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم المدركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والأجسام المدركة باللمس»[٢].

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية (مرجع سابق)، ص٤٧٨.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢١.

وهو إذن يعطي اعتبارا للمعرفة عن طـريـق الحواس، النظـر، والسمـع، والذوق، والشم، واللمس، والملاحظ أنه لا يعطي الحواس هذه الأهمية لمجرد اعتبارها، بل لحصول المعرفة عنها[1].

(ب) العقل:

وهو مصدر من مصادر المعرفة، وهو أداه عملية التفكير، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإدراك الحسي، إذ أن كل إدراك حسي يدخل فيه مكون عقلي، إذ هو ينظم الإدراك الحسي، ولكن هناك من المعارف ما يكتسب باستنتاج حقائق غير مدرك بالحواس، « فالإستـدلال العـقلي مسلك من مسالك اكـتساب المعـارف والعلـوم، ومـا يرتبـط بذلك الاستـدلال العـقلي من تحليـل وقيـاس واستنتاج وربط »[2].

والماوردي يربط بين الحواس ونضج العقل، في إطار المعرفة، ويعتبر العقل من أهم مصادر المعرفة، بل ويروي حديثاً عن رسول الله ﷺ يقول « **العقل نور في القلب، يفرق بين الحق والباطل**»[3].

فالعقل يعتبر من مصادر المعرفة عند الماوردي، بل ويعتبره مقياس كمال الإنسان «روى أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: أثني علي رجل عند رسول الله ﷺ بخير، فقال: كيف عقله؟ قالوا: يا رسول الله: إن من عبادته.. إن من خلقه.. إن من فضله.. إن من أدبه.. فقال: كيف عقله؟ قالوا يا رسول الله: نثني بالعبادة وأصناف الخير، وتسألنا عن عقله؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الأحمق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر،

---

(١) راجع: المرجع السابق، ص٢١.

(٢) د. محمد منير مرسي: فلسفة التربية (مرجع سابق) ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢.

وإنما يقرب الناس من ربهم بالزُّلف على قدر عقولهم»[١].

ولا نحب أن نطيل هنا في ذكر العقل، فلقد تناولنا جزءاً من الحديث قبل ذلك. وسوف يأتي حديث مطول عن العقل باعتباره أداة من أدوات المعرفة.

(جـ) الحدس:

والحدس ظن مؤكد في سرعة، وهو ليس نوعاً من الإدراك الحسي، وليس عملية معرفية بالمعنى المفهوم، بل إن المعرفة التي تأتي عن طريقه هي معرفة ذاتية، ومباشرة، ولا تأتي نتيجة تفكير منظم، ولا تتكون من معلومات عادية تجيء عن طريق الحواس[٢].

والحدس يكون في كثير من الأحيان «موازياً لغريزة صارت إحساساً ذاتياً، ومن ثم فإن كثيراً من الناس ينظرون إليه باعتباره المصدر الحقيقي الوحيد للمعرفة، ويسمى الحدس»، وهو الأسلوب «العقلي والنفسي للوصول إلى صيغ مقبولة ظاهرياً ولكنها غير نهائية بدون الدخول في خطوات تحليلية بحيث يمكن اعتبار مثل تلك الصيغ نتائج صحيحة أو غير صحيحة في ضوئها»[٣].

والماوردي[٤] يثبت للحدس دوراً في المعرفة، وليس على أنه مصدر المعرفة، ويعتبره وجهاً من وجوه كمال وتمام العقل «وأما الوجه الثاني فقد يكون بفرط الذكاء وحسن الفطنة، وذلك جودة الحدس». وهو «كالذي يكون في الأحداث من وفور العقل، وجودة الرأي».

فالحدس إذن يكمل العقل، وبالمفهوم الإجرائي لهذا، يكمل المعرفة ويتمها،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) فيليب فينكس (مرجع سابق)، ص٥٣، ٥٤.

(٣) د. محمد منير مرسي (مرجع سابق)، ص٥٣، ٥٤.

(٤) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٣.

ومن ثم يمكن اعتباره من مصادر المعرفة، ويؤيد الماوردي كلامه بحكم وقصص، من هذه القصص:

«وحكى الأصمعي رحمه الله قال: قلت لغلام حدث من أولاد العرب كان يحادثني، فأمتعني بفصاحة وملاحة: أيسرك أن يكون لك مئة ألف درهم وأنت أحمق؟ قال: لا والله، قال فقلت: ولم؟ قال: أخاف أن يجني على حمقي جناية تذهب بمالي، ويبقى على حمقي. فانظر إلى هذا الصبي كيف استخرج بفرط ذكائه، واستنبط بجودة قريحته، ما لعله يدق على من هو أكبر منه سناً، وأكثر تجربة»[1].

(د) التجارب:

والمقصود هنا تجارب الأيام أو الخبرة، والمعرفة هنا تأتي عن طريق الواقع، ونضج الخبرة بهذا الواقع، وكثرة استعمال العقل في هذه التجارب «كالذي يحصل لذوي الأسنان من الحنكة، وصحة الروية، بكثرة التجارب، وممارسة الأمور، ولذلك حمدت العرب آراء الشيوخ، حتى قال بعضهم: المشايخ أشجار الوقار، ومنابع الأخيار، لا يطيش لهم سهم، ولا يسقط لهم وهم، إن رأوك في قبح صدوك، وإن أبصروك على جميل أمدوك... وقال بعض البلغاء: التجربة مرآة العقل والغِرَّةُ ثمرة الجهل»[2].

فخبرة الأيام وتجاربها مصدر من مصادر المعرفة، فهي تكسب الإنسان عقلاً، وخبرة، ومعرفة.

(هـ) التقاليد:

وهي مصدر من مصادر المعرفة، إن لم تكن هي أهم مصدر، إذ هي مصدر

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤. وراجع أمثلة أخرى ذكرها في نفس الصفحة، وص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢، وراجع ص ٢٣.

معرفة السلوك والأخلاق، « فالفرد يعرف ما يجب عليه أن يقوم به: كيف يأكل، وكيف يلبس، بملاحظة الآخرين وعن طريق تعليمهم له، وأهمهم الآباء. وتنتقل معرفة الحق والخطأ من جيل إلى جيل، والفرد يعرف أن من الخطأ أن يقتل، لا عن طريق الإدراك الحسي للقتل، ولا عن طريق التفكير العقلي منه، ولا عن طريق الحدس. ولا عن طريق القيام بالعمل نفسه، ولكن عن طريق التقاليد »[1].

فالتقاليد لها دور مهم جداً في المعرفة، ولقد أقر الماوردي هذا المصدر حين تكلم عن اللازم للإنسان من الأدب، وسماه أدب المواضعة والاصطلاح، وهو ما يؤخذ « تقليداً على ما استقر عليه اصطلاح العقلاء، واتفق عليه استحسان الأدباء، وليس لاصطلاحهم على وضعه تعليل مستنبط، ولا لاتفاقهم على استحسانه دليل موجب، كاصطلاحهم على مواضعات الخطاب، واتفاقهم على هيئات اللباس، حتى إن الإنسان الآن إذا تجاوز ما اتفقوا عليه منها صار مجانباً للأدب، مستوجباً للذم »، لأنه فراق للمألوف في العادة، ومجانبة ما صار متفقاً عليه بالمواضعة »[2].

ولكن التقاليد برغم أنها مصدر من مصادر المعرفة، فإنها ترتبط بالعقل، والمعرفة العقلية.

(و) الدين:

وهو أهم المصادر على الإطلاق عند الماوردي، ولا عجب إذن أن نراه يجعله مصدر جل المعارف إن لم يكن كلها، وله مصادره المتمثلة في:

الكتاب، والسنة، والقياس، والاستنباط والاجتهاد.

---

(١) فيليب فينكس (مرجع سابق)، ص٤٨٦.

(٢) الماوردي (المرجع الاسبق)، ص٢٢٨.

وقد أوضحنا هذه المصادر في فصل التكليف فليرجع إليه [1] ولكن الذي يهمنا هنا؛ إبراز أهمية الدين كمصدر من أهم مصادر المعرفة عند الماوردي، فالدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها، ولذا كان التكليف، وكان لا بد من معرفة ما يكلف به الإنسان ومن هنا تأتي أهمية المعرفة الدينية، فبها صلاح الدنيا والآخرة، «وما كان به صرح الدنيا والآخرة، فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً، وعليه محافظاً» [2].

هذه أهم مصادر المعرفة عند الماوردي، ولا شك أن لكل مصدر من المصادر انعكاساته التربوية إلا أننا سوف نقتصر عند هذا الحد مكتفين بما ذكرناه، ولن نحاول اعتساف كلام على الرجل، ففي ما ذكرناه كفاية. ونحب أن ننوه بما يلي:

١ ـ أن الرجل ليست لديه نظرية معرفية كاملة على النسق الفلسفي المعروف، بل هي ملاحظات وأقوال هنا وهناك توحي بما نحن بصدده.

٢ ـ أن هذه المصادر لم تأت في نسق متكامل، بل أتت هنا وهناك ولم تأت مرتبطة كما هي الآن بل إن الترتيب من عندنا.

٣ ـ أن هذه المصادر يمكن تصنيفها تحت فئتين: الأولى: مصادر إلّهية، وهي تشمل المعرفة الدينية من الكتاب والسنة. حيث هناك كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنص على أن مصدر المعرفة الله، وهذه المعرفة هي الأساس لأنها تتعلق بالتكليف والتشريع، وليس هناك من مجال لمعرفة هذا إلا الوحي وهي تحقق السعادة في الدنيا والآخرة.

---

(١) راجع: ص ٨٥ من هذا الكتاب.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٩٦.

الثانية: مصادر بشرية، وتضم الحس والعقل والحدس والتجارب، ونحب أن نضيف هنا أن هذا مما يدخل في باب الاجتهاد والرأي والقياس مما تناوله الماوردي في كتاب أدب القاضي بالتفصيل. والحس والحدس والتجارب مما يفيد العقل وينميه ويتمه ويكمله. والعقل هو الذي يقوم بالاجتهاد والقيـاس ويقدم الرأي في هذا المجال.

٤ ـ طرق المعرفة ووسائلها

مما أقره الإسلام، بل هو «أجل تكريم كرم الله بني آدم، هو أنه سبحانه منحهم أدوات التعلّم، والتعرف على حقائق الأمور، صفات الأشياء وخصائصها، وذلك ليتابعوا في حياتهم بحثهم العلمي السليم وليكتشفوا أسرار هذا الكون الدالة على عظمة خالقه، حتى يصلوا الى معرفة عظيم صفات الله وجليل حكمته ومعرفة ما يجب عليهم نحوه من طاعة وعبادة وشكر، وحتى يحسنوا الانتفاع بما بث الله لهم في هذا الكون من قوى وخيرات»(١).

ولا بد إذن من طرق يعرف بها الإنسان هذا المنوط به، هذه الطرق تعرفه بربه، وما يجب عليه، وما يجب أن ينتهي عنه، وتتمثل هذه الطرق فيما يلي:

(أ) المعرفة عن طريق تعلم الدين:

وهذه تخدم الإنسان باعتباره مكلفاً أي مسؤولا عن كل تصرفاته، ويعتبرها الماوردي أوْلى وأفضل طريق للمعرفة، والمقصود منها معرفة الأوامر والنواهي وحقوق الله وحقوق العباد، وصفات الله العظيمة، وتوجيهات الله تعالى للإنسان لعيش حياة دنيوية وأخروية سعيدة.

(١) د. سعيد إسماعيل علي وآخران: دراسات في فلسفة التربية ـ عالم الكتب ـ ١٩٨١م، ص١٣٠، ١٣١.

وهذه تتوجه للإنسان بكله وجدانياً وعقلياً، فالخطاب فيها إلى الإنسان بعمومه، ويرى الماوردي في هذا المجال، «أن أوْلى العلوم وأفضلها علم الدين، وذلك «لأن الناس بمعرفته يرشدون، وبجهله يضلون»[1].

وهذا الطريق مهم، لأنه لا يصح أداء عبادة جَهلَ فاعلها صفات أدائها، ولم يعلم شروط إجزائها، وأيضاً «لأن العلم يبعث على فعل العبادة، والعبادة من خلو فاعلها من العلم بها قد لا تكون عبادة، فلزم علم الدين كل مكلف»[2]، فهو طريق ليس مهماً فقط، بقدر ما هو فرض على كل مكلف، أي إنسان عاقل.

وهذه المعرفة تؤخذ من الله تعالى ـ أولا ـ من الوحي كما تمثل في القرآن والسنة، حيث الشريعة مأخوْذة من الله تعالى بواسطة الرسول ﷺ، فالقرآن هو الأساس والسنة شارحة مبينة، ويجب أولا معرفة ما فيهما. إذ إنهما يحددان للإنسان السلوك الواجب.

وهناك معرفة ملازمة ومساعدة للفهم عن مصدري الدين والتشريع، وهي معرفة علوم خاصة كاللغة العربية واللسان العربي، «وهو معتبر في حُجَجِ السمع خاصة، قال الله تعالى: ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم** ﴾[3] لأنه لا يخاطبهم إلا بما يفهم عنه ليكون حجة عليهم ولهم، وقد قال تعالى: ﴿ **لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين** ﴾[4] فاحتاج الناظر إلى معرفة لسانهم، وموضوع خطابهم، ليفرق بين الحقيقة والمجاز، وبين الإثبات والنفي، وبين المطلق والمقيد، وبين العام والخاص، وبين المسر والمجمل وبين الناسخ والمنسوخ، ويفرق بين الفاعل والمفعول، ويعرف

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) إبراهيم: ٤.

(٤) النحل: ١٠٣.

صيغة الأوامر والنواهي »[1].

وليس المقصود المعرفة والعلم بجميع اللغة، وإنما المقصود بها العلم بموضوع الكلام ومشهور الخطاب، وهو مشتمل على أربعة أوجه: أمر ونهي وخبر واستخبار. أما في العموم فالذي يلزمه معرفته من العربية ما يجب أن يقوله في صلاته من القرآن والأذكار دون غيره[2].

ويستشهد هنا بقول الإمام الشافعي: « من تعلَّم القرآن عظمت قيمته، ومن تعلَّم الفقه نبل مقداره، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن تعلَّم الحساب جزل رأيه، ومن تعلَّم اللغة رق طبعه، ومن لم يصن نفسه، لم ينفعه علمه »[3].

إذن، فالمعرفة عن طريق الدين ضرورية ومهمة للإنسان، لأن التكليف يقتضي فهماً من الله، والأصول الشرعية، التي توضح المتعبدات والمفروضات، والأوامر والنواهي لتجعل الإنسان متحقق المسؤولية، وهذا لنفع الدنيا والآخرة.

(ب) المعرفة عن طريق إعمال العقل:

ويعتبرها الماوردي من أهم الطرق لتحصيل المعرفة، بل ويعقد باباً في أول كتابه عن العقل والهوى، ولأهمية هذا الطريق عنده سوف نفصل القول تفصيلاً لا إطالة فيه، إذ العقل أداة من أدوات المعرفة، والمعرفة عن طريق العقل مهمة، ولا يقتصر الفهم عند مجرد العقل، بل يضم أشياء كثيرة سوف نراها في حينها، وربما يظن أن في الكلام تكرارا لما ذكرناه في المصادر، ولكن مع إيماننا بهذا التكرار إلا أنه تكرار لازم، ولكل مقام مقال، فحديثنا هنا

---

(١) الماوردي: أدب القاضي (مرجع سابق(جـ١، ص٢٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٦.

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٦.

عن العقل كأداة للمعرفة العقلية .

بعد أن يذكر الماوردي أهمية العقل وكما أوضحناه سابقاً [1] وبعد أن يؤكد على أهميته للشرع وأهمية الشرع له، ويذكر أن بالعقل « تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات » [2] يذكر أن العقل ينقسم إلى نوعين:

- غريزي.
- مكتسب.

أما **العقل الغريزي** فهو « العقل الحقيقي »، وبه يتعلق التكليف « لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فإذا تم في الإنسان سمي عاقلا، وخرج به إلى حد الكمال » [3] .

والعقل الغريزي أي الجبلي والطبيعي، وهو مبتدأ في النفوس، ويمكن القول إنه العقل الفطري أو الذكاء الفطري، وهو يرجع إلى عامل الوراثة في الإنسان، إلا إنه لا يقوم وحده، بل لا بد معه من العقل المكتسب.

والعقل الغريزي أو الفطري المبتدأ في النفوس، معرفة وعلم ضروري، وهو علم المبادىء الأولية أو البديهيات، وذلك « كالعلم بأن الشيء لا يخلو من حدوث أو قدم، وأن من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين، وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفي عن العاقل، مع سلامة حاله، وكمال عقله » [4] .

---

(١) راجع ص١٤٧ من هذا الكتاب. وص ١٩ من المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص٢١.

العقل المكتسب

إلى جانب تفصيله في العقل الغريزي، فإنه يثبت أن هناك عقلا مكتسباً، وهذا العقل المكتسب، «نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكرة، وليس لهذا حد»، فهو عقل يكتسب ويوجه، وبالتوجيه يكمل، وهو «ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل» [1].

والعقل باعتباره علماً بالمدركات الضرورية، فإن للحواس دوراً في اكتسابه، وهذا ما قرره الماوردي وسبق أن أشرنا إليه، فهذا العقل إذن ينمو بالتدريب والمران والتوجيه أو التربية بعموم، وطريق نمائه يأتي عن سبيلين:

الأول: الاستعمال وكثرة الاستعمال، مع عدم وجود الموانع من الهوى أو الشهوة، ومعنى هذا إتاحة الفرصة لهذا العقل للنمو واستعماله استعمالا سليماً وبموضوعية، واطلاع الإنسان على تجارب الآخرين، بل وإدخاله هو نفسه في التجارب التي تنمّي هذا العقل.

الثاني: وقد يكون بفرط الذكاء، وحسن الفطنة، وذلك هو جودة الحدس، وهذا إذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتها نمو العقل المكتسب، وهذا ما يلاحظ كثيراً في الأحداث وصغار السن من ذكاء متوقد ورأي جيد.

وإذا إكتمل الوجهان «فرط الذكاء بجودة الحدس، وصحة القريحة بحسن البديهة، مع ما ينميه الاستعمال بطول التجارب ومرور الزمن بكثرة الاختبار فهو العقل الكامل على الإطلاق، في الرجل الفاضل بالاستحقاق» [2] ويرى أن «زيادة العقل فضيلة، لأن المكتسب غير محدود...» و «الزيادة فيه زيادة العلم

(١) المرجع السابق، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

بالأمور، وحسن إصابة بالظنون، ومعرفة ما لم يكن إلى ما يكون، وذلك فضيلة لا نقص » [1] .

فالعقل أو العلم أو الذكاء ينمو ويزيد، وينقص ويضمحل، بفضل التجربة والممارسة بعدمها، ونلاحظ أن الماوردي كما يشير إلى أهمية الاستفادة من تجارب الكبار، وآرائهم وأفكارهم يشير إلى أهمية الاستفادة من آراء الشباب وأفكارهم لما فيهم من حسن الفطنة وجودة الحدس، فكما يُسْمَع للشيوخ وكبار السن الذين أنضجتهم خبرة الأيام، يجب أن يُسْمَع للشباب، لأن آراءهم تكون جيدة متدفقة، وإذا أخذ بها واعتبرت، فإن ذلك كفيل بدوام تجدد الحياة، فالأفكار كالناس تتقادم ويلحقها البلى والهرم، بل ربما تثقل الحركة في المجتمع، وقد تجره إلى الخلف أحياناً، ولذا فإنه ولما يتميز به الشباب من وفور القوة والحيوية، فواجب أخذ رأيهم ومشاورتهم، فهم عنصر حساس في المجتمع وبهذا يمكن للحياة أن تتجدد وتستمر في تجددها. وتسير إلى الأحسن، لأن الشباب أقدر على الأخذ بأسباب الحياة وممارستها، وهم أقدر على العطاء، خاصة وكما يقول الماوردي أنه ليس « للذكاء غاية، ولا لجودة القريحة نهاية » [2] وأيضاً « آية العقل سرعة الفهم، وغايته إصابة الوهم » وأيضاً « ليس لمن منح جودة القريحة، وسرعة الخاطر عجز عن جواب وإن أعضل » [3] .

فالرجل يثبت عقلا غريزياً وعقلا مكتسباً وهما متكاملان، ووظيفة العقل، منع « الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت » ومحله القلب « لأن القلب محل العلوم كلها » [4] .

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢.

يناقش الماوردي هنا قضية تناهي العقل وزيادته، والقصد هنا زيادة العلم المكتسب، يقول: « واختلف الناس في العقل المكتسب إذا تناهى وزاد، هل يكون فضيلة أم لا ؟ فقال قوم: لا يكون فضيلة، لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير توسط بين رذيلتين، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة » ويستشهد في ذلك بقول رسول الله ﷺ « **خير الأمور أوساطها** » وقول علي بن أبي طالب: « خير الأمور النمط الأوسط، إليه يرجع العالي وبه يلحق التالي » [١] .

ومن ناحية أخرى فإنه يعرض قول من قال بهذا، وقالوا « لأن زيادة العقل تفضي بصاحبها إلى الدهاء والمكر، وذلك مذموم، وصاحبه ملوم » [٢] .

وقال آخرون، « وهو أصح القولين: زيادة العقل فضيلة، لأن المكتسب غير محدود، وإنما تكون زيادة الفضائل المحدودة نقصاً مذموماً لأن ما جاوز الحد لا يسمى فضيلة.. وليس كذلك حال العقل المكتسب، لأن الزيادة فيه زيادة علم بالأمور، وحسن إصابة بالظنون، ومعرفة ما لم يكن إلى ما يكون، وذلك فضيلة لا نقص » [٣] .

مصارف الطاقة العقلية:

ويذكر أن مع زيادة العقل المكتسب، فإن أهم مصارف الطاقة العقلية للإنسان العاقل، الخير، ويعتبر أن أهم صفات العاقل غلبة خصال الخير عليه، ولذا يورد قولاً: « إن العاقل من عقله في إرشاد، ومن رأيه في إمداد،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السلبق، ص٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٨.

فقوله سديد وفعله حميد، والجاهل من جهله في إغواء، ومن هواه في إغراء، فقوله سقيم، وفعله ذميم».

فأما «الدهاء والمكر فهو مذموم، لأن صاحبه صرف فضل عقله إلى الشر، ولو صرفه إلى الخير لكان محموداً» [1] ومن صرف عقله إلى الشر، هل هو عاقل أم لا؟ قال البعض «هو عاقل لوجود العقل فيه، وقال آخرون لا يكون عاقلاً، حتى يكون خَيِّراً دَيِّناً، لأن الخير والدين من موجبات العقل». أما الشرير «فلا أسميه عاقلا، وإنما أسميه صاحب روية وفكر» [2].

والعاقل على الحقيقة هو من عقل عن الله أمره ونهيه، بمعنى تلَقّى عن الله وعقل وفعل الخير واجتنب المعاصي، فهذا ما يزيد الإنسان قرباً من الله فالرجل، كما ترى، مع أنه يقرر أنه لا حد لزيادة العقل، فإنه يربط ويؤكد الصلة الوثيقة بين العقل والخير، أو بالأصح بين مصارف الطاقة العقلية والخير.

ووظيفة التربية هنا تدريب العقل الإنساني على كل المناشط، وتعليمه كل العلوم التي تزيد من ذكائه وفعاليته، ولكن بشرط أساسي هو تدريبه على صرف هذه الطاقة العقلية في الخير، وتجنب الشر وفعله، وذلك عن طريق الضابط الأساسي والمحك الرئيسي، وهو التعقل والعقل عن الله، وإتيان ما يأمر به من فرائض، واجتناب ما نهى عنه من معاصي.

صلة الاستعداد بالاستفادة:

ويجيب الماوردي على سؤال مهم هل يستغني العقل الغريزي أو الاستعداد عن العقل المكتسب أو المستفاد؟ ويؤكد أن العقل المكتسب لا ينفك عن العقل الغريزي ولكن قد ينفك العقل العزيزي عن العقل المكتسب، فيكون

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

صاحبه مسلوب الفضائل، موفور الرذائل، كالأنْوَك الذي لا تجد له فضيلة، والأحمق الذي قلّما يخلو من رذيلة »[1].

فالعقل المكتسب أو المستفاد لا ينفك ولا ينفصل ولا يستغني عن العقل الفطري الغريزي، لأنه ينبنى عليه، وعليه يتأسس، ولا يمكن الاستغناء عنه، أما العقل الغريزي فيمكنه أن ينفصل عن العقل المكتسب، ومعنى هذا جمود النمو العقلي، وتوقفه، ولا سبيل إلى نموه بالتجربة والاستفادة، ومعنى هذا أن صاحبه لم يستفد من تجارب الأيام، فيكون مسلوب الفضائل، لأنه وقف عن النمو، وزيادة الخبرة فكان مسلوب الفضائل بحق.

معوقات نمو العقل واكتساب العلم:

وكما نلاحظ، فإن الماوردي يعول على العقل كثيراً، ولذا فإنه يعقد فصلا عن مضادات العقل ومعوقات نموه، وهي باختصار شديد: الهوى، وهو « ميلان النفس إلى ما تستلذه الشهوات من غير داعية الشرع »[2]. وهو عند الماوردي « عن الخير صاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها.. قال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: الهوى إلّه يُعْبَد من دون الله، ثم تلا: ﴿**أفرأيت من اتخذ إلّهه هواه**﴾. وقال عكرمة في قوله تعالى: ﴿**ولكنكم فتنتم أنفسكم**﴾: يعني بالشهوات، ﴿وتربصتم﴾ يعني بالتوبة، ﴿وارتبتم﴾ يعني في أمر الله، ﴿وغرتكم الأماني﴾ يعني بالتسويف، حتى جاء أمر الله: يعني الموت، ﴿**وغركم بالله الغرور**﴾: يعني الشيطان »[3].

ويعرض الماوردي كيف يقع الإنسان في الهوى، وكيف يستطيع أن يرد هذا الهوى، أما الأسباب التي تؤدي إلى وقوع الإنسان في الهوى فمن وجهين:

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠.

(٢) الجورجاني (مرجع سابق)، ص٢٨٨.

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٣٣.

الأول: قوة سلطان الهوى، وذلك بكثرة دواعيه، حتى تستولي عليه غلبة الهوى والشهوات، فَيَكِلُّ العقل عن دفعها، ويضعف عن منعها، مع وضوح قبحها في العقل المقهور بها. وهذا يكون في الشباب أكثر، وأغلب على حالاتهم، وسبب كثرة دواعي الهوى المتسلط عليهم، وقوة شهواتهم [1].

أما علاج هذه الحالة فهو الاستعانة بالنفس النفور، مع إشعارها ما في عواقب الهوى، «من شدة الضرر، وقبح الأثر، وكثرة الإجرام، وتراكم الآثام. فقد قال النبي ﷺ: «**حفّت الجنة بالمكاره، والطريق إلى النار: باتباع الشهوات**» [2] فهذا الأسلوب إذن أسلوب ترهيب وتحذير.

فإذا لم يفد هذا الأسلوب، فعليه أن يسلك أسلوب التسويف بالتأميل والإرغاب، «فإن الرغبة والرهبة إذا اجتمعتا على النفس ذلت لها وانقادت» [3].

الثاني: يأتي عن طريق خفي، أو مَيَلاَن إلى الشهوة من طريق خفي، حتى تموّه أفعاله على العقل، فيتصور القبيح حسناً، والضرر نفعاً، وهذا يدعو إليه أحد شيئين:

- إما أن يكون للنفس ميل إلى ذلك الشيء، فيخفي عنها القبيح، لحسن ظنها، وتتصوره حسناً لشدة ميلها.

- أما السبب الثاني: فهو استثقال الفكر في تمييز ما اشتبه، وطلب

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣٦.

الراحة في اتباع ما يسهل، حتى يظن أن ذلك أوفق أمريه، وأحمد حاليه، اغتراراً بأن الأسهل محمود، والأعسر مذموم، فلن يعدم أن يتورط بخدع الهوى، وزينة المكر في كل مخوف حذر، ومكروه عسر»[1].

وعلاج الداعي الأول، أن يجعل الإنسان من فكر قلبه حكماً على نظر عينه، ذلك أن «العين، رائد الشهوة، والشهوة من دواعي الهوى، والقلب رائد الحق، والحق من دواعي العقل»[2]. ويتهم نفسه في الصواب الذي أحبته، والتحسين الذي اشتهته، ليصح له الصواب، ويتبين الحق، ومعيار ذلك أن الحق أثقل وأصعب، فإن استشكل عليه أمران «اجتنب أحبهما إليه، وترك أسهلهما عليه، فإن النفس عن الحق أنفر، وللهو آثر»[3].

فالهوى والشهوة يمنعان العقل من ممارسة التفكير الجيد والوصول إلى الصواب، ولذا وجب أن يدفعها الإنسان حتى يتسنى للعقل أن يقوم بوظيفته المنشودة من التكليف.

وإذا كان الماوردي قد نصح بعدم اتباع الهوى، فإن استمداده في هذا من القرآن الكريم، إذ ترد آيات كثيرة في هذا المجال، ومن أمثلة ذلك:

- **﴿فإن لم يستجيبوا فاعلم أنما يتبعون أهواءهم، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾**[4].

- **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها، ولا تتبع أهواء الذين لا**

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧، ٣٨.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨.
(٤) القصص: ٥٠.

يعلمون﴾[1].

- **﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾**[2].

فالقرآن يذم من يتبع الهوى في البحث، لما للهوى من أثر سيء في العقل، وتضليل الباحث عن الوصول إلى الحقيقة، وقد حاول الماوردي تخليص العقل من هذه الشوائب المعيقة عن الوصول إلى الحقيقة وبالتالي تحول دون نمو العلم والعقل.

---

(١) الجاثية: ١٨.

(٢) ص: ٦١.

خاتمة

هذه هي أهم آراء الماوردي في المعرفة، وإن كانت لنا رجعة إليها حين نتناول العلم وأدب العلم والتعلم، وعموماً، فإن فكر الرجل في هذا المجال يتلخص فيما يلي:

(١) أن طبيعة المعرفة عنده عقلية، وتعتمد على الحواس والمبادىء الأولية العقلية.

(٢) أن المعرفة ممكنة، والإنسان بمقدوره أن يعرف حقائق الأشياء، ويتوصل إليها بأدواته التي زوّده الله تعالى بها.

(٣) ومصادر المعرفة تتمثل في الحواس والعقل والحدس والتجارب والدين، وهذه المصادر كلها مهمة وعلى قدر كبير من الأهمية.

(٤) وطرق المعرفة تتمثل في الطريق الديني، وطريق العقل.

(٥) أهمية المعرفة عن طريق الدين، إذ فيها سعادة الدنيا والآخرة، وهدف المعرفة التلقي عن الله وصرف الطاقة العقلية في مصارفها الحقيقية.

(٦) هناك رباط قائم بين الأنشطة العقلية والخير، يتمثل في اتباع الخير وعمله، والقيام به. ومعنى هذا توجيه العقل نحو الخير، ومعناه أيضاً ربط كل شيء وعمل بمعيار أخلاقي واضح.

(٧) لدى العقل استعدادات مختلفة، ونمو العقل إنما يكون بنضج هذه الاستعدادات، بالتجربة والممارسة، والتدريب، والبحث، وهذا كفيل بإكساب الإنسان عقلا كاملا، ونمو هذا العقل غير محدود.

ولكن لا يصل الأمر إلى هذا التعميم المطلق، بل إن زيادة العقل - كما هو واضح - متوقفة على ما يملكه الإنسان من استعدادات، وبقدر قوة العقل الغريزي يكون نماء العقل وزيادته، ولذا كان قوله أن العقل المستفاد أو المكتسب يتوقف على العقل الغريزي أو الفطري أو الاستعدادات العقلية.

والواجب على الإنسان والتربية أن تنمّي العقل الموضوعي لدى الإنسان حتى لا يقع فريسة للهوى والشهوة، وهنا نلاحظ التحليل الدقيق للماوردي لعامل الهوى الذي يمنع الإنسان من رؤية الأشياء على حقيقتها، وكذلك المكر الخفي للهوى، واستجابة الإنسان له، وكيفية التخلص منه، ليكون العقل موضوعياً في البحث. وأهم ما يمنع وقوع الإنسان في الهوى، الدين، ومهمة الدين هنا وفي هذا المجال؛ إطلاق عقال العقل من موانع التفكير الموضوعي، وتوجيهه نحو البحث وتحريره من الهوى والتحيز..

وهذه الأفكار لها صداها في التربية والتعليم عند الماوردي، بل تعتبر موجهات لكافة الأنشطة ولعلاقات الإنسان الحياتية، والتي سوف تتضح في حينها.

الفصل الخامس

الأخلاق في فكر الماوردي

- تمهيد .
١ ـ ماهية الخلق .
٢ ـ الأخلاق غريزية ومكتسبة .
٣ ـ الإنسان الفاضل .
٤ ـ الإرادة وأفعالها .
٥ ـ محددات الاختيار الأخلاقي .
٦ ـ قواعد السلوك الأخلاقي .
٧ ـ مكارم الأخلاق .
أ ـ المكارم العامة .
ب ـ المكارم الخاصة أو النسبية .
- خاتمة .

تمهيد

يعني اصطلاح الأخلاق «السلوك والصفات سواء أخلاقية أو لا أخلاقية أي السلوك المقبول أو غير المقبول. وهذا يعتمد على فكرة المعيار الأخلاقي الاجتماعي، فنحن إذا تحدثنا عن السلوك الأخلاقي من حيث كونه مقبولا أو غير مقبول فإننا نفكر فيما هو مقبول من المجتمع»[١].

والخلق «عبارة عن هيئة للنفس راسخة يصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث يصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة، سميت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا»[٢].

والتربية في حقيقتها أخلاقية، ولذا فالبحث في الأخلاق يرتبط ارتباطا قويا بالتربية، وذلك أنها تُمِدُّنا بتصور فيلسوف التربية للإنسان الكامل الذي يراه ويريده ويتصوره للسلوك الذي ينبغي أن يسلكه الناس[٣].

وفي مجال الأخلاق تُطْرَح مسائل كثيرة، تتعلق بالفضيلة والرذيلة، والخير والشر، والحرية والإرادة، والغايات العليا للإنسان وهذه تتكون من خلال

---

(١) د. محمد منير مرسي (مرجع سابق)، ص٧١.
(٢) الجورجاني: التعريفات، ص١٠٦.
(٣) د. نادية جمال الدين (مرجع سابق)، ص١٨٣.

أفكار تطرح، ولذا فمن الواجب عند دراسة مفكر تربوي استقراء مفاهيمه الأخلاقية، لما لها من أهمية، ذلك أنها تعكس رأيه في طبيعة العملية التربوية من هذه الناحية بالذات، وهي ناحية تربوية صرف.

وتحتل دراسة الأخلاق عند الماوردي أهمية بالغة، بل إن البعض اعتبر هذا الكتاب في الفلسفة الأخلاقية، وقد ذكرنا هذا في المقدمة، إلا أننا لن نقتصر على ما ذكر في كتاب أدب الدنيا والدين، بل سنعرض له أيضا في كتاب آخر وهو «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» لما فيه من أفكار مهمة، تسهم في توضيح أصول وأفكار التربية الأخلاقية لأنه كما كان يريد، مثالا لحاكم الأمة، وأخلاقا لجميع أفراد الأمة، وعلى قدر مشترك.

(أ) ماهية الخلق

يرى الماوردي أن الأخلاق «غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار»[1] فهو يقرر أن الاستعداد الأخلاقي فطري، ولكنه يظهر بالاختيار فللإرادة الإنسان دور هام جدا، ثم إنها في نفس الوقت تقهر بالاضطرار، أي أنها تقهر بطريق الضبط عن طريق المجتمع وآدابه وعاداته.

ثم إن توضيح الفكرة تلتمس عنده فيما ذكره بعد ذلك، من أن «للنفس أخلاق تحدث عنها بالطبع، ولها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فمنها ضربان لا تنفك النفس منهما، أخلاق الذات وأفعال الإرادة»[2] والمعنى أن هناك أخلاقا تصدر من الإنسان على وجه دون آخر، أخلاق تصدر عن ذات الإنسان، بما هو مُمَيَّزٌ به عما سواه، وهناك أفعال تصدر عن الإنسان على وجه دون آخر، بمعنى تخصيص أمر بالفعل لحصوله ووجوده نتيجة ميل يعتقد غالبا ورود النفع بعده، أو بمعنى آخر، فعل أوامر الله تعالى، والرضاء بها، والانصراف عن مرادات النفس وأهوائها وشهواتها.

والأمر كما يظهر لي، جمع بين الأساس الفطري والقانون الأخلاقي، فإذا كانت هناك قوانين طبيعية وأخلاقية، فإن أفعال الإرادة هي التي تُرَجِّحُ

(١) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر (مرجع سابق)، ص٥.

(٢) المرجع السابق، ص٥.

اختيار الالتزام أو الانصراف، ولذا نلاحظ أن الماوردي يفسر أخلاق الذات على أنها «من نتائج الفطرة، وسميت أخلاقا لأنها تصير كالخلقة، والإنسان مطبوع على أخلاق قل ما حُمِدَ جميعها أو ذُمَّ سائرها، وإنما الغالب أن بعضها محمود وبعضها مذموم، لاختلاف ما امتزج من غرائزه، ومضادةُ ما تنافر من نحائزه، فتعذر لهذا التعليل أن يستكمل فضائل الأخلاق طبعا وغريزة، ولزم لأجله أن يتخللها رذائل الأخلاق طبعا وغريزة، فصارت الأخلاق غير منفكة في جبلة الطبع، وغريزة الفطرة، من فضائل محمودة، ورذائل مذمومة»[1].

وبمعنى آخر، فإن الماوردي يرد تفسير الخلق إلى:

أ - استعداد فطري للتخلق، سواء غلب على هذه الأخلاق الحسن أو القبح، فالإنسان مطبوع على استعدادات لا تُحْمَد كلها ولا تُذَم كلها، بمعنى أن لديه الاستعداد لإتيان المحمود والمذموم سواء بسواء. ولذا فإن الأخلاق لا تنفك عن الطبع، والغريزة.

ب - الاكتساب،أي اكتساب الخلق من الجو المحيط والبيئة.

فكأن الرجل يقول بطبيعة محايدة للإنسان، لا هي بالخيرة ولا هي بالشريرة، فالإنسان مجبول على غرائز أو طبائع، منها ما هو مذموم ومنها ما هو محمود، فالأمر إذن طبيعة محايدة قابلة لفعل الخير والشر واكتسابها. ويساعدنا على هذا، الاستشهاد الذي استشهد به: «لكل خلق من الفضل رقيب من الدناءة لا يمتنع عنه إلا مُؤْثِرٌ للفضل عما سواه»[2]. ويزداد الأمر وضوحا في بحثه عن تعلق الأفعال وإلى أي شيء تعود؟ هل للفضائل في ذاتها؟ أو إلى النفس الصادر عنها

---

(١) المرجع السابق، ص٦.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

الفضائل والرذائل؟ بمعنى التزامها واختيارها، وظهور الأخلاق بها، وهو يميل إلى اعتبار تعلق الأفعال والأخلاق بالنفس، أي السلوك الذي تظهر به، حيث أنه يرجح القول «وذهب بعضهم إلى أنها عائدة إلى الذات التي حدوث النفس عنها»[1] أي ذاتية السلوك، وهذا يؤيد القول بالطبيعة المحايدة، فالنفس تكتسب بناء على الاستعداد الذي فطرت عليه.

ثم هل تراد الأخلاق لذاتها أم للسعادة الحادثة عنها؟ ويرى الماوردي أنها مرادة لذواتها لأنها المكسبة للسعادة، ثم إنها مرادة - أيضا - للسعادة الحادثة عنها[2].

إنه الخط الوسطى الذي يؤمن به الماوردي، فهو يذكر القولين معا، ولا يرجح أحدهما، وكأنه مؤمن بهما جميعا.

---

(١) المرجع السابق، ص٧.

(٢) المرجع الساق، ص٨.

(٢) الأخلاق غريزية ومكتسبة

إن رياضة الأخلاق مهمة، وتهذيبها شيء ضروري، والتأديب مهم، لا لأن الإنسان شرير بطبعه، ولكن ليستقيم للإنسان الخلق الأصلي المطبوع عليه، والخلق المصنوع او المكتسب، فالمعالجة والتربية والتأديب مهم في مجال الأخلاق، وتعليل ذلك عند الماوردي، أن الأخلاق على نوعين:

أ ـ غريزية مطبوع عليها الإنسان، وهذه تعود إلى كرم المنشأ وعلو الهمة.

ب ـ مكتسبة تَطبع الإنسان عليها.

وكل منهما محتاج للآخر، والأخلاق لا تنفك منهما، فهي بمنزلة الروح والجسد، وكما لا يُظْهر أعمال الروح إلا الجسد، ولا ينهض الجسد إلا بحركة الروح، كذلك الغريزة والاكتساب، يتقابلان في الفعل، ويتشاركان في الفضل، فتساويا في الطبع والغريزة[١].

إن هذا بلغة أخرى أو بمعنى آخر، يعنى الاستعداد الفطري الذي يكمله الطبع والتطبع، لكن الاثنين متكاملين لا يمكن لأحدهما أن يُفْصَلَ عن الآخر، مهما كانت الأحوال، فالاستعداد والطبع يُظْهِرُ التَّطَبُّع، ولا يمكن لهذا الاستعداد أن يكون ظاهرا إلا بالتطبع، ومهمة التربية إذن، هي استغلال هذا الاستعداد للتطبع، وإظهار التطبيع في الاستعداد، وهذا معناه أن الإنسان بفطرته قابل للخير والشر على السواء، وبقدر التطبيع والخيرية في التربية يكون السلوك الحسن.

---

(١) المرجع السابق، ص١١

(٢) الإنسان الفاضل

ويهتم الماوردي بإظهار الفهم العام للإنسان الفاضل، فيقول: « فالفاضل من غلبت فضائلُه رذائلَه، فَقَدَر بوفور الفضائل على قهر الرذائل، فسلم من شَيْنِ النقص، وسَعِدَ بفضيلة التخصيص، ولذلك قال علي (عليه السلام): « **أول ما تبتدئون به من جهادكم جهاد أنفسكم** » [١].

فكأنه يقرر هنا أن الاختيار الأخلاقي مهم، ولكن لا بد من توافر الفضائل عند الإنسان ليُغَلِّبَ الفَضَائلَ على الرذائل، حتى يكون لجهاد النفس ذلك المعنى الكبير الذي يغلب فيه الإنسان فضيلة على رذيلة. إن الاختبار الصحيح بمعنى آخر يعنى تربية صحيحة.

ويرى أن للفضائل أوائل وأواخر، وأولها. العقل، « لأن العقل أصل الفضائل بحدوثها عنه، وتدبيرها به » [٢] إذ أنه القوة المرجحة للفضيلة واختيارها، وآخرها: العدل، لأنه « نتيجة الفضائل، لأنها مقدرة به، فلذلك جاء آخرها » [٣]، ورغم ذلك فهما قرينان مؤتلفان، ولذا فكل واحد منهما محتاج للآخر بالاضطرار، وما سوى العقل والعدل من فضائل واسطة بينهما، العقل يدبرها، والعدل يقدرها.

---

(١) المرجع السابق، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٣.

وإذا كانت النفس زكية صافية منذ المنشأ تهيأت للفضائل لتعمل بها، وإن كانت خبيثة تهيأت للرذائل، «وصار ما وافقها منها سهلا عليها في سرعة انفعاله بحكم المناسبة، وما خالفها صعبا عليها في تأخر انفعاله بحكم المنافرة، لأن موافقة الأشكال مركوزة في الطباع»[1].

وكما أن للفضائل بدايات ونهايات، فإن للرذائل أوائل وغايات هي أواخرها، أولها: الحُمْق، وآخرها الجهل[2]، وهناك فوارق بينهما، ومن يتمثل فيه الحمق أو الجهل فهو إنسان غير فاضل. وكذلك ما بينهما من رذائل.

أما الفضيلة في فهمها العام، فهي «توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين من نقصان يكون تقصيرا، أو زيادة تكون سرفا، فيكون فساد كل فضيلة من طرفيها». وهذا الفهم للفضيلة ليس جديدا، ولا يختص به الماوردي وحده، فقد ردده كثير من مفكري المسلمين، كمسكويه، وابن حزم، والطرطوشي والعاملي، وغيرهم، والماوردي نفسه يذكره في كتابه «أدب الدنيا والدين» وهي فكرة قال بها أرسطو واستحسنها المفكرون المسلمون وتبنوها وأغرقوا فيها كثيرا. وحاولوا تأييدها بنصوص من الدين.

وهنا لا بد من التنبيه إلى شيء هام في فكرة الوسط هذه، فالوسط الإسلامي مخالف في فهمه من خلال التيار العام الذي ينتمي إليه عن الوسط الأفلاطوني والأرسطي، إذ هما ينتميان لتيار «مخالف يشيد بالنظام العقلي، ويرى في الرياضيات مثله الأعلى»[3].

أما الوسط عند أرسطو «فهو وسط عقلاني» إذ أن كل «إنسان عالم

---

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) د.عبد الحميد إبراهيم (مرجع سابق)، ص١٨٠.

وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الإفراطات من كل نوع » و « يخضع للنظام المنطقي الرهيب، الذي أقامه أرسطو، والذي هو يشبه الرياضيات وكثيرا ما يقارنه أرسطو بمنطقه، وكثيرا ما يستخدم اصطلاحات رياضية، مثل مركز الدائرة والنقطة والكم والمقدار والنسبة والقسمة »[١] ونلحظ ذلك من كلامه فهو يقول: « في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء: الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوي، وهذه التمايز يمكن إجراؤها، إما بالنسبة للشيء نفسه، وإما بالنسبة إلينا، فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. وأن الوسط بالنسبة لشيء ما، هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين، والتي هو واحدة وبعينها في كل الأحوال » ومن هنا كانت العملية حسابية لا تتيسر لكل الناس، وتحتاج إلي مهارة عقلية، يقول « فإن إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدا، لا يتيسر لجميع الناس، وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية »[٢].

أما الوسط الإسلامي، فهو نبت إسلامي صرف، إنه واقع قبل أن يكون مهارة كلاميةأو عقلية، وهو لا يفترض شيئا، ثم يضعه في مقابل شيئين، ولكنه يجمع ويجاور بين الشيئين، ثم يحاول أن يوازن ويعادل بينهما من أجل ما يتطلبه الضبط والربط، وتستلزمه مجريات التاريخ، فالشجاعة ليست شيئا في مقابل الجبن أو التهور، بل هو يعترف بهما، ولكن الإنسان عليه ألا يتطرف في جبنه، وألا يتطرف في تهوره، بل يضبطها ويعادل بينهما. إن الإسلام جعل من الوسط موقفا بشريا واقعيا، وأحيا ما في النفس المسلمة من استعداد لهذا الوسط، ووضع لها الضوابط، وطبعها بطابعه الخاص[٣].

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٠، ١٨١.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٣، ١٨٤.

وصحيح أننا لا نلاحظ عند الماوردي تطابقا تاما بين فكرته وفكرة الوسط الأرسطية، إلا أن أمشاج الفكرة تدلنا على هذا، وربما دلت الكلمات على الوسط الإسلامي، ولكن الشكل العام والفهم العام يوحي بهذه الأرسطية، وعموما فلنتركه يكمل كلامه حتى تتضح الفكرة تماما.

ويحدث مع تركيب الفضائل مع غيرها فضائل أخرى، فالعقل مع الشجاعة ينتجان الصبر، والوفاء، وغير ذلك من أمثلة أوضحها في كتابه المذكور، وفي نفس الوقت تؤول فضائل إلى رذائل، خاصة إذا تضادت النفس مع مضادات، فالرجاء يذل النفس بالطمع، والطمع يهلك النفس بالحرص، وغير ذلك، بمعني أن الإفراط أو التقصير مُضِرٌّ بالنفس وأخلاقها [1].

ويرى مع كل هذا أن الذي يضبط الإفراط والتفريط، معيارين أساسيين هما: نفع عباد الله، وثناء الخالق، وذلك بالالتزام بالأمر والنهي، وهذا يجعلنا نقول أنه أقرب إلى الوسط الإسلامي من الوسط الأرسطي، بالرغم من ظهور تلك الأمشاج الأرسطية في ثنايا كلماته.

---

(١) الماوردي: تسهيل النظر، (مرجع سابق) ص٢١.

(٤) الإرادة وأفعالها

والإرادة لها دور هام في الأخلاق عند الماوردي، ولذا يعقد فصلا خاصا عن أفعال الإرادة، ومصادر فعلها، والأسباب الباعثة على أفعالها، والداعية إليها، ويرى أن فعل الإرادة إما يصدر عن: عقل أو رأي أو هوى، والإرادة حادثة عن أحد الثلاثة.

والعقل والرأي هما أساس وعلة الفضائل والالتزام بها، والعقل والرأي مؤتلفان، ويفرق بين العقل والرأي من وجهين:

الأول: «أن العقل ما يتعلق به الصواب من الخطأ، والرأي غلبة الظن في ترجيح الصواب على الخطأ»[1] إذن فالرأي سابق أو يأتي قبل العقل إذ به يكون الظن، أو الترجيح، أما العقل فيقين، أي تعيين الصواب من الخطأ.

الثاني: «أن العقل هو الموجب لأمر لا يجوز خلافه، والرأي هو سكون النفس إلى ترجيح أمر يجوز خلافه»[2] وهو هنا أيضا يأتي قبل العقل، أعني الرأي، أما العقل فموجب أوامر بعد السكون.

لذا فالرأي محتاج للعقل، أما العقل فمستقل بحكمه، والرأي «معترض

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

يستمد العقل، ويستضيء بنوره »[1] ويزيد الأمر وضوحا بقول الماوردي « ولئن كان العقل مستقلا ببصيرته، فقد يزداد بالتجارب تيقظا، وبممارسة الأمور تحفظا، فلا يلتبس عليه حزم، ولا ينقص عليه عزم »[2]. وقد أشار إلى هذا في كتاب أدب الدنيا والدين، بما يسمى بالعقل المكتسب وقد أوضحنا هذا في مكانه، وعلى كل حال فإن الرجل يجعل العقل والرأي أساس الالتزام الأخلاقي، فإذا أضفنا إلى هذا نظرته إلى تكامل العقل مع الدين، بمعنى ضرورة الدين لاستثارة العقل، وضرورة العقل لفهم الدين، كانت الإرادة ناتجة عن عقل مستضيء بالدين.

أما الهوى فهو أساس الرذيلة، نظرا لارتباطه بالشهوة، والفرق بين الهوى والشهوة، « مع اجتماعهما في العلة والمعلول واتفاقهما في الدلالة والمدلول، فهو أن الهوى مختص بالآراء والمعتقدات، والشهوة مختصة بنيل المستلذات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى، وهي أخص، والهوى أصل، وهو أعم... »[3].

ولئن كان الرجل يجعل من الهوى مضادا ومانعا من التفكير الجيد، فإنه يجعله هنا مضاداً للالتزام الأخلاقي، ولذا يقول ناصحا، « ولْيَجْهَدَن أن لا يجعل لنفسه في الهوى نصيبا »[4]. وذلك لأن الإرادة ترتبط إما بعلو الاختيار وصحته، وإما بهبوطه وعدم صحته، واختيارها الصحيح نتيجة إعمال عقل وروية وفكر، ناتج عن الالتزام بالدين، وأما الاختيار الفاسد غير الصحيح، فلارتباطها بالهوى والشهوة، فالأول ارتباط بالأعلى، والثاني ارتباط بالأسفل.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص٢٥.
(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٣.
(٤) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق)، ص٢٦.

(٥) محددات الاختيار الأخلاقي وأحوال الإنسان في الالتزام بالأخلاق

يرى الماوردي في هذا المجال أن هناك سجايا وأخلاقا، ويفرق بينهما تفرقة واضحة من وجهين:

الاول: أن السجايا « ما لم يظهر الطبائع، والأخلاق ما أظهرتها، فكانت قبل ظهورها سجايا، وصارت بعد ظهورها أخلاقا ».

الثاني: أن السجايا « ما لم يتغير لطبع ولا تَطَبُّعٍ ». والأخلاق « ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع »[1].

ويذكر بعد ذلك آراء لمن فسر هذه الفكرة بقوله:

(أ) « وزعم بعض علماء الطب أن السجايا والأخلاق تابعة لمزاج البدن في أحوال الطباع، بالزيادة والنقصان، تزيد بزيادتها، وتنقص بنقصانها فزعموا أن الغضب يسرع بكثرة المرة الصفراء، ويضعف بقلتها، وتكثر الحرارة والقحة والشجاعة مع وفور الدم، وتقل لقلته، ويكثر الخبث والدهاء والمكر لغلبة المرة، ويقل إن قلت ويكثر الحلم والأناة لغلبة البلغم، ويقل إن قل ».

« فإذا اعتدلت فيه هذه الأمزجة اعتدلت أحكامه، فكانت فضائل

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢.

وإن تجاوزت الاعتدال إلى زيادة أو نقصان خرجت عن الفضائل إلى الرذائل في الزيادة والنقصان »[1].

(ب) « والذي عليه المتدينون: أن الله تعالى ركبها في النفوس وطبعها في الفطرة، بحسب إرادته على ما قَدَّرَه من أحوال عباده، وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الخَلق والصُّوَر التي لها علة غير إرادية »[2].

ويمكن بعد ذلك أن نلمح ونلاحظ تلك التفرقة التي أوردها بين الشيم التي يعتبرها كالسجية، وبين الغرائز والنحائز، حيث يرى أن الغرائز ما امتزج بالطبع، والنحائز ما ظهر بالقوة، فكأنه يرد محددات الاختيار الأخلاقي إلى:

١ ـ الطبع، وهو ما لا يتغير بالتطبع. ويأتي هنا الغرائز.

٢ ـ التطبع، وهو بالاكتساب قائم. ويأتي هنا النحائز.

٣ ـ مزاج البدن، أو بمعنى آخر التغيرات البيوكيميائية في الجسم.

٤ ـ العامل الديني، وإن كان يرد كتفسير للأخلاق، إلا أننا نعتبره هنا محددا من محددات السلوك والاختيار، على أساس ما يوصى به ويلزم من التزامات وأوامر على المؤمن أن يأتي بها.

فكل هذه تتكامل مع بعضها مكونة أساس الاختيار الأخلاقي.

أما أحوال الإنسان في الأخلاق:

فيرى أنها ستة، ويتناولها تناولا تربويا علاجيا:

(١) أن تكون أخلاق الإنسان « كلها صالحة في الأحوال كلها، فهي النفس الزكية، وصلاحها هو الخير التام، وصاحبها هو السيد بالاستحقاق

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣.

«وعلى صاحب هذه الحالة أن يحفظ» صلاح أخلاقه كما يحفظ صلاح جسده، ولا يغفل عن مراعاتها، ثقة بصلاحها، فإن الهوى مَراصِد، والمُهْمَلُ مُعَرَّضٌ للفساد» [1].

فهذه الحالة هي حال الكمال، وعلى صاحبها أن يصون نفسه عن الهوى، وينهاها عن غيها، ويرعاها رعاية جسده لأنه إن أهملها تطرق إليها الفساد. وانظر إلى قوله الذاهب مذهب الحكمة التربوية:

«فإن الهوى مراصد». «والمهمل معرض للفساد».

(٢) أن تكون «أخلاقه كلها فاسدة في الأحوال كلها، فهي النفس الخبيثة، وفسادها هو الشر التام، وصاحبها هو الشقي بالاستحقاق» فهذا إذن حال الفاسد، وعلى هذا الإنسان أن يعالج فَسادَ نفسه، «كعلاجه مرض جسده، وهو أصعب أحوالها علاجا، وأبطؤها صلاحا، لأنها تنتقل إلى ضد بغير ضد، وترد عن طبع بغير طبع» [2].

والطريق إلى ذلك التدرج «لينقلها بالتدريج عن أحوال متقاربة إلى غاية متناهية».. «فيحكم العقل عليها، فكفى به مدبرا ناصحا، وسفيرا مصلحا» [3]. وأول مراتب هذا معاتبة النفس على ما هي فيه من تقصير.

(٣) أن تكون أخلاق الإنسان «صالحة في كل الأحوال، فتنقلب كلها إلى فساد في كل الأحوال، فهو المستعاذ به من الحَوْرِ بعد الكَوْرِ» [4]. وأسباب ذلك أحد ثلاثة أمور:

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٣٦.

أ ـ سوء المنشأ.

ب ـ غلبة شهوة.

جـ ـ إهمال وقلة تحفظ.

فإذا ثبت أحد الأسباب الثلاثة، فلا بد من علاجه بالضد عن سببه، «فإن في صلاح الطبع عونا على فساد الاكتساب، ولن يستصعب انقياد طبع طرأ عليه عارض»[1].

وتغير الطبع من الصلاح إلى الفساد بالإهمال أو الاكتساب لا يعني استحالة تغيره ورجوعه إلى أصله، ولذا فإن من حاله هذا، عليه أن يعالج سبب الفساد بضده، فإن كان الفساد من سوء النشأة، فعليه أن يعود إلى أصل صلاح طبعه، فيعينه على فساد الاكتساب، فهذا الفساد عارض طارىء، ولن يستصعب انقياد الطبع للصلاح.

أما من غلبت عليه شهوته، أو أهمل نفسه من استمرارية الرعاية والنصح، فعلاجه يكون بالرجوع والعودة إلى الاستقامة، لأن النفس إن سهلت القبيح لصاحبها، فإن الإنسان يكتسب في قبوله فيها مثله.

(٤) أن تكون أخلاق الإنسان كلها «فاسدة في كل الأحوال، فتنقلب إلى الصلاح في كل الأحوال» وسبب ذلك داع «غلب على الطبع، فاجتذبه وقوى عليه حتى قلبه».

ومن كانت هذه حاله فعليه بعلاج نفسه عن طريقين، احدهما داخلي والآخر خارجي:

أ ـ أن يراعى حفظ أسباب الداعي، «وتقويه مواده، ولا يغفله، فيجذبه الطبع كما اجتذبه، فإن نوازع الطبع أجذب، وهي إلي

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

ما ناسبها أقرب، وقليل لفساد صلح أن يكون محفوظ الصلاح »
ويردف ذلك بحكمه: « كل متأدب من غيره متى لم يدم عليه
الأدب، اختل ما يستفيد منه ورجع إلى طبعه ».

ب ـ أن يكاثر من وافقه في الصلاح، « ويجانب من خالفه فيه، فإن للصحبة تأثيرا في اكتساب الأخلاق، واجتذاب الوفاق، لقصور الطرف عليها، وسكون النفس إليها، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: « **المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل** » [١].

(٥) أن تكون أخلاقه في بعض منها « صالحة في كل الأحوال، وبعضها فاسدة، فقد أعطته نفسه من صلاحها شطرا، ومنحته من فسادها شطرا، وهما فيه متنافرات. وفيما أعطت عون على ما منعت إن روعيت وفيما منعت فساد لما أعطت إن أهملت » [٢].

وعلى صاحب هذه الحال أن يواظب على الخصلة الحسنة، وليستعن بالشطر الصالح على الشطر الفاسد، « فإن كل واحد منها مجذوب، والقوة لما أُحِدَّ وأعيْنَ، فامدد وصَرِّحْهَا بإرشادك، وأعنه باجتهادك، فلن يبقى لفسادها مع التظاهر عليه لبس، وهو بالضد إن انعكس » [٣].

(٦) أن تكون كل أخلاق الإنسان « صالحة في بعض الأوقات، وبعضها فاسدة في بعض الأوقات، فقد ترددت النفس بينهما، وتوطأت لهما، والفساد داخل عليها، وليس منها، والعقل مساعد، والهوى معتدٍ، وكل

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨.
(٢) المرجع السابق، ص٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص٤٠.

واحد منها جاذب للنفس ، وهي تنقاد إلى ما وافقها »[1] فإذا توافرت الفضائل انقادت للعقل في صلاح الأخلاق، وإن توافرت رذائلها مايلت الهوى في فساد الأخلاق ، ويردف ذلك بالنصح قائلا : « فأطلق عنان النفس إذا انقادت للعقل ، وأقبضه إذا مايلت الهوى، تجدها على الصلاح مساعدة، وللفساد معاندة، فحسبك بها للعقل عونا وظهيرا »[2] .

وهو هنا يطرق قضية الصراع والدفع داخل النفس الإنسانية، فهذا الصراع الحادث والمتردد بين مجموعة القوي التي تتجاذب النفس إنما يقع، لأن النفس « خَلِيَّةُ الذاتِ منَ الفضائل والرذائل، وإنما هي آلة لهما يتجاذبها العقل والهوى، فإن غلبها العقل استعملها في الفضائل، وإن غلبها الهوى استعملها في الرذائل ».

فأيما قوة تغلب النفس فهي معها، فإن تغلبت قوى الصلاح، وهي مما يقتضيه العقل، كانت النفس صالحة مستعملة في الفضائل، وإن غلب الهوى والشهوة كانت النفس مستعملة في الرذائل، فأي من القوتين غلب كانت له الغلبة، وهو بهذا يطرح قضية حياد النفس الإنسانية بقوة، ومعها قضية أثر القوي النفسية، في هذا الصراع. وهذه القوى إنما هي وليدة تربية، وتوجيهها إنما يكون بالتأديب والتهذيب.

فهذه أحوال النفس في الالتزام الأخلاقي، أو بالأصح حال الإنسان، وهي دراسة رجل خبير، يطرح الحالة، ومعها فهمها، ومعها علاجها. وهو يطرح في الحقيقة قضايا تربوية لها أثرها في الفكر التربوي، وفي التطبيق التربوي، وبهذه الأحوال التي درسها مع ما قدمته من محددات الاختيار الأخلاقي تتضح كثيرا وجهة نظر الرجل في هذا المجال.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٦) قواعد السلوك الأخلاقي

إلى جانب ما سبق أن تكلم فيه عن قضية الصراع النفسي إزاء القيم، يتكلم الرجل عن أساسيات وقواعد لا بد منها أولا ليتم أدب وتهذيب وتربية النفس على القواعد الأخلاقية السليمة.

ويقسم الماوردي الأدب إلى نوعين: أدب الرياضة والاستصلاح، وهذا له قيم أخلاقية لا بد من الالتزام بها، وأدب المواضعة، أي الآداب الاجتماعية وهذا له قيم لا بد من الالتزام بها.

والملاحظ أن الماوردي يذكر هذا في أدب الدنيا والدين، وفي تسهيل النظر، بالرغم من أن الأول كُتِبَ لمجموع الأمة، والثاني للملوك، وذي الإمرة والرياسات، فهو بينما ينصح الملوك ينصح الرعية بالتزام هذه الأخلاق.

ويذكر في الفصل السادس من تسهيل النظر أن «شريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا بشريف الأخلاق، سواء كانت طبعا أو تطبعا». وهذه قاعدة من أهم القواعد الأخلاقية، ويذكر بعد ذلك تأكيدا لهذا قوله: أن الله نبه على ذلك بقوله لنبيه عليه السلام ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ «لأن النبوة لما كانت أشرف منازل الخلق، لاستعمالها على مصالح الدين والدنيا ندب الله تعالى لها من قد أكمل فضائل الأخلاق، وحاز أشرف الأعراق، ولذلك قال النبي عليه السلام: «بعثت بمكارم الأخلاق»[1].

---

(١) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق)، ص٤٤.

وأهمية أن يكون ذوي الإمرة على هذا «ليسوس الرعايا بآلته، ويباشر التدبير بصناعته، فلذلك كان الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أحق من تكاملت فيهم فضائل الأخلاق طبعا وتطبعا، وأولي من صدرت عنهم محاسن الأفعال سجية وتصنعا، لأنهم رعاة مطاعون، ودعاة إلى الحق مجابون، ليكون الأفضل سائسا للمفضول، والأعدل مقوما للجهول، فيجتذبهم بكمال فضائله إلى الاقتداء بأخلاقه وطرائقه، فأكثر الرعايا أتباع لأمرائهم وملوكهم في الخير، والشر، والجهل، والجد والهزل.

قال النبي ﷺ: «**اثنان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء**»[1].

ثم إن القواعد الأساسية في هذا المجال حسبما يراها الماوردي هي:

١ ـ البدء بسياسة النفس، ومراعاة أخلاقها، وعدم إحسان الظن بالنفس حتى لا تغفل. ولذا يقول: «أن لا يَسْبِق إلى حسن الظن بنفسه فيخفي عنه مذموم شيمه ومساوىء أخلاقه، لأن النفس بالشهوات آمرة، وعن الرشد زاجرة»، وإذا كان هذا هو حال النفس «فحسن الظن بها ذريعة إلي تحكيمها، وتحكيمها داع إلى سَلَاطَتِهَا، وفساد الأخلاق بها، فإذا صرف حسنَ الظن عنها، فوسمها بما هي عليه من التسويف والمكر، فاز بطاعتها، وانحاز عن معصيتها»[2].

٢ ـ تجنب الكبر والإعجاب بالنفس والتزام الوقار والصدق والصمت، ويذكر هذا بتفصيل في كتابه أدب الدنيا والدين، وكذا في تسهيل النظر.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٢٩، وتسهيل النظر، ص٤٨، ٤٩.

٣ ـ الأخلاق كل لا يتجزأ، ما يؤمر به ذوي الإمرة والسلطان ليلتزم به، يؤمر به أيضا أفراد الأمة، ولكن الملاحظ أنه حين ينصح أفراد الأمة والجماهير يفصل تفصيلا، ويردد الكثير من الحكم والأمثال والآيات القرآنية والأحاديث، وحين يقدم النصح لذوي الإمرة يوجز إيجازا مع ذكر أمثلة وشواهد قليلة، ولعل هذا هو الفارق بين الكتابين.

٤ ـ أن سياسة النفس أخلاقيا منوطة بالإنسان واختياره في أكثر من أي شيء آخر. ولذا نراه يعول على الإنسان في إصلاح أخلاقه بالدرجة الأولى، وفي هذا المجال أيضا يعول على القدوة، وهذا ظاهر تماما في حديثه عن أخلاق الملوك والرؤساء. فصلاحهم صلاح رعيتهم باقتدائهم بهم.

٥ ـ أن شريف الأفعال يدل على شريف الأخلاق، فكل من هو شريف في فعله فهو شريف في أخلاقه فالسلوك دال على الخلق.

فهذه عموما قواعد السلوك الأخلاقي عند الماوردي، في عموم لا في تفصيل لأننا سوف نلاحظ تفصيلا كثيرا في حديثه عن الآداب أو عن مكارم الأخلاق، وهذا هو موضع حديثنا التالي.

(٧) مكارم الأخلاق

وهو يذكر نوعين منها، العامة: وهي خاصة بالرياضة والاستصلاح، وهذه محمولة على حال لا يجوز أن يكون بخلافها، ولا أن يختلف الناس في صلاحها وفسادها. والخاصة، وهذه لها حديث خاص، أما العامة فتتمثل فيما يلي:

١ - **تبدأ بجانب سلبي من القيم**، وهو سلبي نافع، اعتبرناه من القواعد الأساسية، حيث يعقد فصلا في (مجانبة الكبر والعجب) باعتبارهما قواعد، وفي نفس الوقت يعتبر تجنبهما من مكارم الأخلاق «لأنهما يسلبان الفضائل، ويكسبان الرذائل، وليس لمن استوليا عليه إصغاءٌ لنصح، ولا قبول لتأديب، لأن الكبر يكون بالمنزلة، والعجب يكون بالفضيلة، فالمتكبر يُجِلُّ نفسه عن رتبة المتعلمين، والمعجب يستكثر فضله عن استزادة المتأدبين، فلذلك وجب تقديم القول فيهما...»[١]. ويفصل القول فيهما تفصيلا، عن أسباب الكبر وأسباب العجب ثم علاج كل سبب من هذه الأسباب.

٢ - **حسن الخلق**، وهو قيمة إيجابية، له فوائده، فالإنسان إذا حسن خلقه «كثر مصافوه وقل معادوه، فتسهلت عليه الأمور الصعاب، ولانت له القلوب الغضاب»[٢].

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٧.

أما حسن الخلق، فأن يكون الإنسان:

- سهل العريكة.
- لين الجانب.
- طلق الوجه.
- قليل النفور.
- طيب الكلمة[1].

إن هذه الصفات إذا تمثلت في الإنسان، كان فعلا حسن الخلق، ولكن قد يتغير حسن الخلق « إلى الشراسة، والبذاء لأسباب عارضة، وأمور طارئة، تجعل اللين خشونة، والوطاء غلظة، والطلاقة عبوسا »[2].

ومن أسباب هذا التغير في حسن الأخلاق إلى ضدها:

(١) **الولاية:** أي تولي أمر من الأمور، وخاصة الولايات السياسية أو الدينية، وهذه تُحْدِثُ في الأخلاق تغيرا، وعلى الخلطاء تَنَكُّرًا، « إما من لؤم طبع، وإما من ضيق صدر، وقد قيل: من تاه في ولايته، ذل في عزله، وقيل: ذل العزل يضحك من تيه الولاية »[3].

(٢) **العزل:** عن الولايات، وهذا قد يحدث سوء خلق وضيق صدر وبرم بالأوضاع، إما لشدة أسف أو لقلة صبر، وكلاهما ضعف أخلاقي.

(٣) **الغنى:** فقد تعتري الغَنِيَّ أخلاقَ اللئيم بطرا، وتسوء طرائقه أشرا[4].

(٤) **الفقر،** فذلك الإنسان الذي يعتريه الفقر، قد يتغير به الخلق، إما أنفة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص٢٣٨.
(٣) المرجع السابق، ص٢٣٨.
(٤) المرجع السابق، ص٢٣٩.

من ذُلِّ الاستكانة، وإما أسفا على فائت الغِنَي وعزه.

(٥) **الهموم:** بعامة، وبجميع متعلقاتها، والتي تذهل اللب، وتشغل القلب، فلا تتبع الاحتمال، ولا تقوي على صبر.

(٦) **الأمراض:** التي يتغير بها الطبع، كما يتغير بها الجسم، فلا تبقي الأخلاق على اعتدال، ولا يقدر معها على احتمال.

(٧) **كبر السن،** وحدوث الهرم: لتأثيره في آلة الجسد، كذلك يكون تأثيره في أخلاق النفس، فكما يضعف الجسد عن احتمال ما كان يطيقه من أثقال، فكذلك تعجز النفس عن احتمال ما كانت تصبر عليه من مخالفة الرفاق ومضيق الشقاق [١].

هذه أسباب عامة، وهناك سبب خاص يُحْدِثُ تَغَيُّر الأخلاق إلى السوء، إلا أنه إذا زال، زال سوء الخلق، وهو «البغض الذي تنفر منه النفس، فتحدث نفورا عن المُبْغَضِ، فيؤول إلى سوء خلق يخصه دون غيره، فإذا كان سوء الخلق حادثا بسبب، كان زواله مقرونا بزوال السبب، ثم بالضد» [٢].

٣ ـ **الحياء:** الحياء من الأخلاق الأصيلة في الإسلام، ويعتبره الماوردي، دليل الخير والدال عليه، كما أن القحة والبذاءة دليلَ وسمةَ الشر، والإنسان المسلوب الحياء لا ينصدع عن قبيح ولا ينزجر عن محظور، «إذ هو يقدم على ما يشاء، ويأتي ما يهوى، ولذلك جاء الخبر، روى شعبة عن منصور بن ربعي عن أبي المنصور البدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: يا ابن آدم إذا لم تستح فاصنع ما شئت**» [٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤١.

والحياء أنواع:

(١) حياء الإنسان من الله تعالى، وهذا بامتثال الأوامر والكف عن الزواجر «روى ابن مسعود عن النبي ﷺ، قال: استحيوا من الله عزّ وجل حق الحياء، فقيل يا رسول الله، فكيف نستحي من الله عزّ وجل؟ وما حق الحياء؟ قال: مَنْ حَفظ الرأس وما وَعَى، والبطن وما حَوَى، وترك زينة الحياة الدنيا، وذكر الموت والبلى، فقد استحيا من الله عزّ وجل حق الحياء» [١].

(٢) الحياء من الناس: ويكون بكف الأذى وترك المجاهرة بالقبيح، وقد رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من تقوى الله اتقاء الناس**» وهذا النوع «قد يكون من كمال المروءة وحب الثناء» [٢].

(٣) الحياء من النفس، ويكون بالعفة وصيانة الخلوات، وهذا النوع «من فضيلة النفس وحسن السريرة».

ومتى كمل «حياء الإنسان من وجوهه الثلاثة، فقد كملت فيه أسباب الخير، وانتفت عنه أسباب الشر، وصار بالفضل مشهورا، وبالجميل مذكورا «وإن أخل بأحد وجوه الحياء لحقه النقص بإخلاله بقدر ما كان يلحقه من الفضل بكماله» [٣].

٤ ـ الحلم: وهو «من أشرف الأخلاق، وأحقها بذوي الألباب، لما فيه من سلامة العِرْضِ، وراحة الجسد، واجتلاب الحمد» [٤] ويبرهن على ذلك بأكثر من حديث وآية [٥]. **وحد الحلم** «ضبط النفس عند هيجان الغضب»،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢٤٤.
(٤) المرجع السابق، ص٢٤٥.
(٥) المرجع السابق، ص٢٤٤.

وأسباب ذلك:

(١) الرحمة للجهال.

(٢) القدرة على الانتصار.

(٣) الترفع عن السِّباب.

(٤) الاستهانة بالمسيء، وذلك يكون ضربا من الكبر والعجب.

(٥) الاستحياء من جزاء الجواب، وهذا من صيانة النفس وكمال المروءة.

(٦) التفضل على السَّباب، وهذا من الكرم وحب التألف.

(٧) استكفاف الساب، وقطع السباب، وهذا يكون من الحزم.

(٨) الخوف من العقوبة على الجواب، وهذا يكون من ضعف النفس، وربما أوجبه الرأي واقتضاه الحزم.

(٩) الرعاية ليد سالفة، وحرمة لازمة، وهذا يكون من الوفاء وحسن العهد.

(١٠) المكر وتوقع الفرصة الخفية، وهذا يكون من الدهاء [1].

هذه أسباب الحلم، وضبط النفس عند هيجان الغضب لأمر من الأمور، إلا أن هناك حالة يحمد فيها الغضب، وهي ما يسميها بالغضب المحمود، وهذه حالة خاصة.

الغضب المحمود: ويذكر أن للحلم مواضعه، وكذلك أسبابه، ولذا فإن السكوت عن الإساءة في غير ما سبق يكون من الذل، ولا يكون حلما، لأن حد الحلم «ضبط النفس عند هيجان الغضب» فإذا «فقد الغضب لسماع ما

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٥ ـ ٢٤٨.

يغضب كان ذلك من ذل النفس، وقلة الحميَّة » [1]

فهو يرى إذن أن الغضب في مثل هذه الأمور محمود، ولذا يقول: « ومن فَقَدَ الغضب في الأشياء المغضبة حتى استوي حالتاه قبل الإغضاب وبعده، فَقَدْ عُدِمَ من فضائل النفس الشجاعة والأَنَفَةَ والحمية والغيرة، والدفاع، والأخذ بالثأر، لأنها خصال مركبة من الغضب، فإذا عدمها الإنسان هان بها، ولم يكن لباقي فضائله في النفوس موضوع، ولا لوفور حكمه في القلوب موقع » [2] .

ولكن، هذا الغضب يجب أن يُسَكَّنَ ويُصَدّ، وليس هناك من صاد له إلا الحلم حتى يتقي شره، وله هنا اجتهاد طريف وظريف حين يفرق بين الغضب والحزن وتأثيرها في النفس والجسد، يقول: « وسبب الغضب هجوم ما تكرهه النفس مِمَّن دونها، وسبب الحزن هجوم ما تكرهه النفس مِمَّن فوقها، والغضب يتحرك من داخل الجسد إلى خارجه، والحزن يتحرك من خارج الجسد إلى داخله، فلذلك قتل الحزن، ولم يقتل الغضب، لبروز الغضب وكمون الحزن، وصار الحادث عن الغضب السطوة والانتقام لبروزه، والحادث عن الحزن المرض والأسقام لكمونه ولذلك أفضى الحزن إلى الموت، ولم يفض إليه الغضب، فهذا فرق ما بين الحزن والغضب ».

ولتسكين الغضب، ذِكْر الله عزّ وجل، « فيدعوه ذلك إلى الخوف منه، ويبعثه الخوف منه على الطاعة له، فيرجع إلى أدبه، ويأخذ بندبه، فعند ذلك يزول الغضب » [3] .

ومن الأسباب الداعية إلى تسكينه « تَذَكُّر ما يئول إليه الغضب من الندم

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤٩.
(٣) المرجع السابق، ص٢٥٠.

ومَذَمة الانتقام»، وذكر «ثواب العفو، وحسن الصفح»، ومنها «أن يذكر انعطاف القلوب عليه وميل النفوس إليه» [1].

٥ ـ الصدق: ولإثبات قيمة الصدق، يبدأ بنفي ضده وتقبيحه وهو الكذب، حيث هو ضار ومذموم بالشرع والعقل، أما النصوص القرآنية فيثبت منها آيات كثيرة في ذم الكذب، يقول الله تعالى: ﴿**ثم نَبْتَهِل فَنَجْعَل لَعْنَةَ اللهِ على الكاذبين**﴾. و﴿**إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله**﴾.

وعن رسول الله ﷺ أنه قال للحسن بن علي رضي الله عنهما: «دع ما يُرِيبُك إلى ما لا يُرِيبُك، فإنْ الكذب رِيبَة، والصدق طمأنينة» وروى عنه ﷺ أنه قال: «رحم الله امرءًا أصلح من لسانه، وأقصر من عنانه، وألزم طريق الحق مِقْوَلَه، ولم يعود الخطل مفْصَلَه».

وروى صفوان بين سليم، قال: «قيل للنبي ﷺ: أيكون المؤمن جبانا؟ قال: نعم، قيل: أفيكون بخيلا؟ قال: نعم، قيل: أفيكون كذابا؟ قال: لا» [2].

أما من الناحية العقلية، فإنه يقول: إن الكذب «جماع كل شر، وأصل كل ذم لسوء عواقبه، وخبيث نتائجه، لأنه ينتج النميمة، والنميمة تنتج البغضاء، والبغضاء تئول إلى العداوة، وليس مع العداوة أمن ولا راحة» [3].

والصدق هو «الإخبار عن الشيء على ما هو عليه» أما الكذب فهو «الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه».

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥١، ٢٥٢.
(٢) المراجع الأحاذيث والآيات في المرجع السابق، ص٢٥٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢٥٣.

ولكل من الصدق والكذب دواعيه، أما دواعي الصدق فلازمة، ودواعي الكذب عارضة، وتتمثل دواعي الصدق في: العقل، والدين، والمروءة، وحب الاشتهار بالصدق [1] . أما دواعي الكذب فهي: اجْتِلَاب نَفْع، أو إيثَارُ أَنْ يكون حديث الكاذب مُسْتَعْذَبًا، وكلامه مُسْتَطْرَفًا، والتَّشَفِّي من العدو، وإلْفُ الكذب حتى يصير عادة [2] .

٦ ـ **تجنب الحسد:** والحسد خلق ذميم يجب تجنبه، وهو محرم شرعا وعقلا، وتترادف الأدلة الشرعية على ذلك [3] ، أما عقلا فإنه «لو لم يكن من ذم الحسد إلا أنه خلق دنيء، يتوجه نحو الأكفاء والأقارب، ويختص بالمخالط والمصاحب لكانت النزاهة عنه كرماً، والسلامة منه مغنما، فكيف وهو بالنفس مُضِرٌّ، وعلى الهم مُصِرٌّ، حتى ربما أفضى بصاحبه إلى التلف، من غير نكاية في عدو، ولا إضرار بمحسود».

وحقيقة الحسد «شدة الأسى على الخيرات تكون للناس الأفاضل» وهو غير المنافسة وهي «طلب التشبه بالأفاضل من غير إدخال ضرر عليهم» [4] .

أما دواعي الحسد فيعددها الماوردي، ويحيل بعضها إلى الحسود وبعضها إلى الحاسد ويرى أن الحاسد ليس على حق، فالمواهب لله يهبها من يشاء وهو في هذه الحالة متسخط على الله عزّ وجل في قضائه ونعم الله عزّ وجل أكثر، ومِنحُه على الحاسد والمحسود سواء، فعلى الحاسد إذن أن يرضى ولا يتسخط [5] .

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٥، ٢٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦٠.

(٥) انراجع: المرجع السابق، ص٢٦١ - ١٦٢.

مكارم الأخلاق الخاصة أو النسبية:

ويسميها الماوردي أدب المواضعة والاصطلاح، وهي تؤخذ تقليدا على ما استقر عليه اصطلاح العقلاء ، واتفق عليه استحسان الأدباء، وليس لاصطلاحهم على وصفه تعليل مستنبط، ولا لاتفاقهم على استحسانه دليل موجب.

ويذكر الماوردي في هذا المجال مجموعة من القيم تأخذ ـ أيضا ـ شكلا عاما بالرغم من نسبتيها، وإحالته إلى المواضعة، وما تواضع عليه المجتمع. وهي كما يلي:

(١) الكلام والصمت والقيم المتصلة بها:

وللكلام والصمت فضل، فالكلام «ترجمان يعبر عن مستودعات الضمائر، ويخبر بمكنونات السرائر، ولا يمكن استرجاع بوادره، ولا يُقَدْرُ على رد شوارده فحق على العاقل أن يحترز من ذلك، بالإمساك عنه، أو بالإقلال منه»[١].

وللكلام قيم وشروط يَسْلَم المتكلم بها من الزلل، ويتجنب النقض بالالتزام بها، وهي:

أ ـ أن يكون الكلام لداعٍ يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

ب ـ أن يأتي في موضعه، ويَتَوخَّى به إصابة فرصته. حتى يكون نافعا.

جـ ـ أن يقتصر منه على قدر الحاجة.

د ـ أن يتخير المتكلم اللفظ الذي يتكلم به[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٦.

ويفيض الماوردي في شرح هذه الشروط واحدا واحدا، حتى ينتهي إلي الشرط الرابع فيفصل فيه تفصيلا جيدا، في كيفية اختيار اللفظ من مراعاة البلاغة، وصحة المعاني وإيضاح تفسيرها، وغير ذلك [1] .

القيم المتصلة بالكلام، وآدابه:

يقول الماوردي: «واعلم أن للكلام آدابا إن أَغْفلَها المتكلم، أذهب رونق كلامه، وطمس بهجة بيانه، ولَهَا الناس عن محاسن فضله، بمساوىء أدبه، فعدلوا عن مَنَاقِبِه، بذكر مَثَالِبِه» [2] ولذا فمن آداب الكلام:

١ ـ ألا يتجاوز الإنسان في مدح، ولا يُسَرِفَ في ذَم، «وإن كانت النزاهة عن الذَّمِّ كرما، والتجاوز في المدح مَلَقًا يصدر عن مهانة، والسرف في الذم انتقام يصدر عن شر، وكلاهما شَين، وإن سلم من الكذب» [3] .

٢ ـ أن يلتزم تحقيق القول بالعمل والفعل، فإن قال قولا حققه، وإن تكلم بكلام صَدَّقَهُ بعمله.

٣ ـ أن يراعى مخارج كلامه، بحسب مقاصده وأغراضه، «فإن كان ترغيبا قرنه باللين واللطف، وإن كان ترهيبا خلطه بالخشونة والعنف، فإن لين اللفظ في الترهيب وخشونته في الترغيب، خروج عن موضعهما، وتعطيل للمقصود بهما، فيصير الكلام لغوا، والغرض المقصود لهوا» [4] .

٤ ـ ألا يرفع «بكلامه صوتا مستكرها، ولا ينزعج له انزعاجا مستَهْجَناً وليكف عن حركة تكون طَيْشاً، وعن حركة تكون عِيًّا، فإن نقص

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٦ ـ ٢٧٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٢.
(٣) المرجع السابق، ص٢٧٢.
(٤) المرجع السابق، ص٢٧٣.

الطيش أكثر من فضل البلاغة »[1] .

٥ ـ أن يتجنب « هُجُرَ القول، ومُسْتَقْبَحَ الكلام، وليعدل إلى الكناية عما يستقبح صريحه، ويستهجن فصيحه، ليبلغ الغرض ولسانه نَزِه، وأدبه مصون ». « وما أنه يصون لسانه عن ذلك، فهكذا يصون عنه سمعه، فلا يسمح خَنًا ولا يصغى إلى فَحُشٍ، فإن سماع الفُحُشِ داع إلى إظهاره، وذريعة إلى إنكاره، وإذا وُجد عن الفحش معرضا، كف قائله، وكان إعراضه أحد النكيرين، كما أن سماعه أحد الباعثين ».

وهكذا ـ أيضا ـ يجب تجنب ما يجري « مجرى فُحْشِ القول وهُجُرِه في وجوب اجتنابه، ولزوم تنكبه، ما كان شنيع البديهة، مستنكر الظاهر، وإن كان عقب التأمل سليما، وبعد الكشف والروية مستقيما »[2]

٦ ـ أن يتجنب أقوال وأمثال العامة والغوغاء، ويتمثل « بأمثال العلماء والأدباء، فإن لكل صنف من الناس أمثال تشاكلهم، فلا تجد لساقط إلا مثالا ساقطا، وتشبيها مستقبحاً »[3] .

واستعمال الأمثال مهم، لأن لها « موقع في الأسماع، وتأثيره في القلوب، لا يكاد الكلام المرسل يبلغ مبلغها، ولا يؤثر تأثيرها، لأن المعاني بها لائحة، والشواهد بها واضحة، والنفوس بها واقعة، والقلوب بها واثقة، والعقول لها موافقة، فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز، وجعلها من دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه، لأنها في العقول معقولة، وفي القلوب مقبولة، ولها أربعة شروط:

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٣ .
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٤ .
(٣) المرجع السابق، ص٢٧٥ .

أحدها: صحة التشبيه.

والثاني: أن يكون العلم بها سابقا، والكل عليها موافقا.

والثالث: أن يسرع وصولها للفهم، ويعجل تصورها في الوهم، من غير ارتياء في استخراجها، ولا كد في استنباطها.

والرابع: أن تناسب حال السامع، لتكون أبلغ تأثيرا، وأحسن موقعا »[1].

(٢) قيمة التزام الصبر وتجنب الجزع:

والصبر من حسن التوفيق، وأمارات السعادة، وبه نزل الكتاب العزيز، وجاءت السنة الكريمة، قال الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾. « اصبروا على ما افترض الله عليكم وصابروا عدوكم »، فنزل الكتاب بتأكيد الصبر فيما أمر به، وندب إليه، وجعله من عزائم التقوى، فيما افترضه وحث عليه. وروى عن النبي ﷺ أنه قال: « الصبر ستر من الكروب، وعون على الخطوب »[2].

والصبر على ستة أقسام:

أولها: الصبر على امتثال أوامر الله، والانتهاء عما نهي الله عنه لأن به تخلص الطاعة، وبخلوص الطاعة يصح الدين، وتُؤَدَّى الفروض، ويُسْتَحَقُّ الثواب، كما قال في محكم الكتاب: ﴿**إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب**﴾. ولذلك قال النبي ﷺ: « الصبر من الايمان، بمنزلة الرأس من الجسد »[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٥، ٢٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

والإنسان الذي يقل صبره على طاعة، ليس له حظ من بر، «ولا نصيب من صلاح، ومن لم ير لنفسه صبراً، يُكْسِبُها ثوابا، ويدفع عنها عقاباً، كان مع سوء الاختيار، بعيداً من الرشاد، حقيقاً بالضلال»[1]. ويربط هذه الحالة بحالتين نفسيتين أخرتين هما الجزع وشدة الخوف، يقول، «وهذا النوع من الصبر إنما يكون لفرط الجزع، وشدة الخوف، فإن من خاف الله عز وجل صبر على طاعته، ومن جزع من عقابه، وقف عند أوامره»[2].

الثاني: الصبر «على ما تقتضيه أوقاته من رزية قد أجهده الحزن عليها، أو حادثة قد أكَدَّه الهَمُّ بها، فإن الصبر يعقبه الراحة منها، ويكسبه المثوبة عنها، فإن صبر طائعاً، وإلا احتمل هما لازما، وصبر كارها آثماً»[3].

الثالث: الصبر «على ما فات إدراكه من رغبة مرجوة وأعوز نيله من مسرة مأمولة، فإن الصبر عنها يعقب السلو منها، والأسف بعد اليأس خرق. وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «من أعْطَى فَشَكَرَ، ومُنِعَ فَصبَرَ، وَظُلِمَ فاستغفر، فأولئك لهم الأمن وهم مهتدون»[4].

الرابع: الصبر «فيما يَخْشَى حدوثه، من رهبة يخافها، أو يَحْذَرُ حلوله من نكبة يخشاها، فلا يتعجل هم ما لم يأت، فإن أكْثَرَ الهموم كاذبة، وإنَّ الأغْلَبَ من الخوف مدفوع»[5].

الخامس: الصبر «فيما يتوقعه من رغبة يرجوها، وينتظر من نعمة يأمُلُها،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٧.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٧.
(٣) المرجع السابق، ص٢٧٨.
(٤) المرجع السابق، ص٢٧٨.
(٥) المرجع السابق، ص٢٧٩.

فإنه إن أدهشه التوقع لها، وأذهله التطلع إليها، انْسَدّت عليه سبل المطالب، واسْتَفَزّه تسويل المطامع، فكان أبعد لرجائه، وأعظم لبلائه، وإذا كان مع الرغبة وَقُوراً، وعند الطلب صَبُوراً، انجلت عنه عماية الدهش، وانجابت عنه حيْرَةُ الوَلَهِ، فأبصر رشده، وعرف قصده» [1].

السادس: الصبر على «ما نزل من مكروه، أو حل من أمر مُخْوِف، فبالصبر في هذا تنفتح وجوه الآراء، وتندفع مكايد الأعداء، فإن من قل صبره عَزُبَ رأيه، واشتد جَزَعُه، فصار صريع همومه، وفريسة غمومه، وقد قال الله تعالى: ﴿**واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور**﴾ وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل، وإن لم تستطع فاصْبِر، فإن في الصبر علي ما تكره خيراً كثيراً، واعلم أن النصر مع الصبر، والفرج مع الكرب، واليُسْرَ مع العُسْر» [2].

وحديث الرجل كما نلاحظ، حديث خبير بالنفوس، وأحوالها، إذ أنه يتحدث عن كل حالة من حالات قيمة الصبر رابطاً إياها بحالة النفس، فالصبر على الطاعة مربوط بما يمسكه وهو حالة النفس من الخوف والجزع، فهما في رأيه يشدان النفس إلى طاعة الله عز وجل، والوقوف عند أوامره. وفي حالة الرزية وإجهاد الحُزْن، يربطه براحة النفس، ويرده إلى أصل من أصول الدين، وهو الترغيب في المثوبة.

وفي حالة فوت الرغبات المرجوة، فهو يربطه بالسُّلُوّ عنها، ومنها، وكذلك بالأسف عليها، إذ أنه حمق وجهالة، وهكذا يتابع تحليلاته ضارباً في

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨٩، ٢٨٠.

أعماق النفس موضحاً لكل حالة من حالات الصبر أصلا في النفس الإنسانية.

حتى إذا انتهى من تحليلاته تلك، **يذكر كيف تسهل على النفس المصائب**، وهي وسائل علاجية وقائية يعددها ونحاول إيجازها فيما يلي:

١ ـ الأساس الركين في هذا هو الإيمان والشعور بالأمان، واليقين بأن هذه الدنيا فانية، وأن الإنسان فيها ليس إلا عابر سبيل، يقول الماوردي: «فمنها استشعار النفس بما تعلمه من نزول الفناء، وتَقَضِّي المسار، وأن لها آجالا منصرمة، ومدداً منقضية، إذ ليس للدنيا حال تدوم، ولا لمخلوق فيها بقاء، ورَوَى ابن مسعود رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «ما مثلي ومثل الدنيا إلا كمثل راكب مَالَ إلي ظل شجرة في يوم صائف، ثم راح وتركها» [١].

وهذا يهون على الإنسان الصبر، إذ أنه على يقين ـ حينذاك ـ أن الموت سينقله إلي جوار الله سبحانه وتعالى، حيث ينعم برضوانه ويحظى بوعد الله له، ثم إنه في نفس الوقت لا يثق في فناء زائل، بل يصبر عليه أملا ورجاء، وفي هذا ضمان لطمأنينة النفس، وسكينتها ورضاها بالله، ولعل هذا هو أساس الصحة النفسية في الجو الإسلامي بعمومه.

٢ ـ إن التصور له دور كبير في هذا المجال، ذلك أن المسلم متوكل، فلا تنزل به نازلة إلا ويتصور انجلاءها وانكشافها، ولذا ينصح الماوردي في هذا المجال: «أن يتصور انجلاء الشدائد، وانكشاف الهموم وأنها تتقدر بأوقات لا تنصرم قبلها، ولا تستديم بعدها، فلا تقصر بجزع، ولا تطول بصبر، وأن كل يوم يمر بها، يذهب منها بشطر ويأخذ منها بنصيب، حتى تنجلي وهو عنها غافل» [٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

٣ ـ أن يعلم الإنسان «أن فيما وُقِيَ من الرزايا، وكُفِيَ من الحوادث، ما هو أعظمُ من رزيته، وأشد من حادثته، ليعلم أنه ممنوح بحسن الدفاع، ولذلك قال النبي ﷺ: «إن لله تعالى في أثناء كل محنة منحة»[1]. إذن فليدفع هذا بذاك، المحنة بالصبر.

٤ ـ التأسي بأصحاب البلايا والتسلي بهم، «ويعلم أنهم الأكثرون عددًا، والأسرعون مَدَدًا، فيستجد من سلوة الأسي، وحسن العزا، ما يخفف شجوه، ويُقِلُّ هَلَعَه»[2].

٥ ـ أن يتوسط في فرحه، فلا يفرط، لأن «النعم زائرة» وهي «لا محالة زائلة، وأن السرور بها إذا أقبلت، مشوبَ الحذر من فراقها إذا أدبرت، وأنها لا تفْرح باقبالها فَرَحًا، حتى تعقب بفراقها تَرَحًا»[3].

إذا فلا يصل به الفرح مداه، حتى لا يفاجأ بعد ذلك بما يصيبه بالجزع من الدنيا واليأس فيها، إنها فلسفة التوقع والتوكل والرضا.

٦ ـ أن يعي الإنسان أن الطوارق من دلائل الفضل، والمحن من شواهد النبل.

٧ ـ أن يروض نفسه بنوائب عصره، ويستفيد من الحنكة ببلاء دهره، وبمعني آخر أن يتعوذ تعودا صادقاً من تجربة الأيام على ذلك، «فيصلب عوده ويستقيم عموده، ويكمل بأذي شدته ورضائه، ويتَعظَ بحالة عفوه وبلائه»[4].

٨ ـ أن يختبر «أمور زمانه، ويتنبه على صلاح شأنه، فلا يغتر برخاء، ولا

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٨٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢٨٣.
(٤) المرجع السابق، ص٢٨٤.

يطمع في استواء، ولا يؤمل أن تبقى الدنيا على حالة، أو تخلو من تقلب واستحالة، فإن من عرف الدنيا وخبر أحوالها، هان عليه بؤسها ونعيمها »[1].

إن الإنسان الذي يظفر بأحد هذه الأسباب، تخف عنه أحزانه، وتسهل عليه أشجانه، ويصير وشيك السلوة، قليل الجزع، حسن الصحة النفسية، أو كما أراد الماوردي. ثم إنه بعد ذلك يعدد أسباب الجزع وليس لها من علاج إلا ما سبق ذكره، من التزام الصبر بالتمسك بأحد الأسباب السابقة.

(٣) ـ الشورى:

ويذكر أهميتها بالنسبة للإنسان عامة، فيقول: اعلم أن من الحزم لكل ذي لب ألاَّ يُبْرِم أَمْراً ولا يُمْضِي عزما إلا بمشورة ذي الرأي الناصح، ومطالعة ذي العقل الراجح، فإن الله تعالى أمر بالمشورة نبيَّه ﷺ مع ما تكفل به من إرشاده ووعد به من تأييده، فقال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[2].

إلا أن المشورة ليست لأي أحد؛ فلها شروطها، وهو ينص على ذلك في كتابه تسهيل النظر، يقول: « وينبغي للملك أن لا يُمْضِي الأمور المستبهمة بها حسب رأيه، ولا ينفذ عزائمه المحتملة ببداهة فكره، تحرزا من إفشاء سره، وأنفَةً من الاستعانة بغيره، حتى يشاور ذوي الأحلام والنُّهَي، ويستطلع برأي ذوي الأمانة والتقى، ممن حنكتهم التجارب، فارتاضوا بها، وعرفوا موارد الأمور وحقائق مصادرها، فإنه ربما كان استبداده برأيه أضر من إذاعة سره، وليس كل الأمور أسراراً مكتومة، ولا الأسرار المكتومة بمشاورة النصحاء فاشية معلومة ».

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٥.

(٢) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق) ص٩٩.

ويشترط في كتاب أدب الدنيا والدين الشروط التالية في المستشار:

١ ـ العقل الكامل والتجربة.

٢ ـ الدين والتُّقَى، فذلك عماد كل صلاح وباب كل نجاح.

٣ ـ النصح والمودة، فهما يصدقان الفكر ويمحضان الرأي.

٤ ـ سلامة الفكر من هَمٍّ قاطعٍ وغَمٍّ شاغِلٍ، «فإن من عارضت فكره شوائب الهموم لا يسلم له رأي، ولا يستقيم له خاطر»[1].

فالمشورة لا تكون لأي واحد، بل تكون لثاقب الرأي، وخالص الفكر، وخالي الخاطر، مع عدم الهوى، والإنسان ـ أياً كان ـ لا بد له من المشورة، ولا يجب أن يمنعه مانع ولا يقطعه عنها قاطع مهما كان، وينبغي الاستكثار من الاستشارة، «لا سيما في الأمر الجليل، فقلما يضل عن الجماعة رأي، أو يذهب عنهم صواب، لأن إرسال الخواطر الثاقبة، وإحالة الأفكار الصادقة، لا يعزب عنها ممكن، ولا يخفى عنها جائز»[2].

فالمشورة واجبة، في نظر الماوردي، ويعرض لمذاهب الشورى كمفكر سياسي على قدم عال في هذا المجال، ويرى أن هناك مذهبين:

١ ـ مذهب الفرس والرأي الجماعي.

٢ ـ مذهب غيرهم واستمرار كل واحد بالمشورة.

ويرى أن هناك حالات في الشورى، «فإن كانت في حال واحدة: هل هي صواب أم خطأ؟ كان اجتماعهم عليها أولي، لأن ما تردد بين أمرين، فالمراد منه الاعتراض علي فَسادِهِ، أو ظهور الحجة في صلاحه، وهذا مع

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٩١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٢.

الاجتماع أبلغ، وعند المناظرة أوضح».

أما إذا كانت الشورى «في خَطْبٍ قد استبهم صوابه، واستعجم جوابه، في أمور خافية، وأحوال غامضة، لم يحصرها عدد، ولم يجمعها تقسيم، ولا عرف لها جواب يكشف عن خطته وصوابه، فالأولى في مثله: انفراد كل واحد بفكره، وخلوة بخاطره، ليجتهد في الجواب...»[1].

وهناك شروط خاصة لأهل الشورى: «أن يسلم أهل الشورى من حسد أو تنافس، فيمنعهم من تسليم الصواب لصاحبه، ثم يعرض المستشير ذلك على نفسه مع مشاركتهم في الارتياء والاجتهاد..»[2].

ومن هذه الشروط إخلاص السريرة، ولا يشير قبل أن يستشار، ولا يتبرع بالرأي إلا فيما لزم.

(٤) كتمان السر:

وكتمان السر عنده فضيلة من الفضائل، وهو «من أقوى أسباب النجاح، وأدوم لأحوال الصلاح»[3] وهو: «ما صينت به الأقوال من الإذاعة، وسترت به الأفعال من الإشاعة، فلم تُرَ آثاره، ولم تُنَمَّ أخباره فإن لم تَعُمَّ لم تُنَمَّ»[4].

ويستطرد الماوردي في مذام إفشاء السر، ومن يستودع السر؟ وغير ذلك[5].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٥.

(٤) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق)، ص٩٠.

(٥) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٩٥ - ٢٩٨.

(٥) المزاح والضحك:

ويتناول ضرر المزاح، ثم لطيف المزاح، ويقول: «واعلم أنه قلما يعرى من المزاح من كان سَهْلاً، فالعاقل يتوخي بمزاحه إحدى حالتين، لا ثالثة لهما:

إحداهما: إيناس المصاحبين، والتودد إلى المخالطين، وهذا يكون بما أنس من جميل القول، وبسط من مستحسن الفعل. وقد قال سعيد بن العاص لابنه: اقتصد في مزاحك، فإن الإفراط فيه يذهب البَهاءَ، ويُجْرِي عليك السفهاء، وإن التقصير فيه يَفُضّ عنك المؤانسين، ويوحش منك المصاحبن.

والحالة الثانية: أن ينفى بالمزاح ما طرأ عليه من سأم، وأحدث به من هم، «فقد قيل: لا بد للمصدور أن ينفث..»[١].

ثم يعرض لآفة الضحك، يقول: «وأما الضحك فإن اعتياده شاغل عن النظر في الأمور المهمة، مذهل عن الفكر في النوائب الملمة، وليس لمن أكثر منه هيبة ولا وقار، ولا لمن وسم به خطر ولا مقدار»[٢].

(٦) الطِّيَرة والفأل:

ويعرض لضرر التطير، ويري أنه ليس شيء أضر بالرأي، ولا أفسد للتدبير، من اعتقاد الطِّيَرة، ومن ظن أن خوار بقرة، أو نعيب غراب، يرد قضاء، أو يدفع مقدوراً، فقد جهل، وقد روى عن النبي ﷺ وسلم أنه قال: «لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر»[٣].

ويحلل موقف التطير واليأس تحليلا جميلا، حين يقول:

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩٩، وراجع ص٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٣.

« واعلم أنه قلما يخلو من الطِّيَرَةِ أحَد، لا سيما من عارضته المقادير في إرادته وصده القضاء، عن طَلِبَتِه، فهو يرجو واليأس عليه أغلب، ويأمل والخوف إليه أقرب، فإذا عاقه القضاء، وخانه الرجاء، جعل الطِّيَرَةَ عذر خيبته، وغفل عن قضاء الله عز وجل ومشيئته، فإذا أحجم عن الإقدام، ويئس من الظفر، وظن أن القياس فيه مطرد، وأن العبرة فيه مستمرة، ثم يصير ذلك له عادة، فلا ينجح له سعى، ولا يتم له قصد ».

« فأما من ساعدته المقادير، ووافقه القضاء، فهو قليل الطيرة ثقة بإقباله، وتعويلا على سعادته فلا يصده خوف، ولا يكفه حذر، ولا يئوبَ إلا ظافراً، ولا يعود إلا مُنْجَحًا، لأن الغُنْمَ بالإقدام، والخيبة مع الإحجام ».

ولهذا صارت « الطيرة من سمات الإدبار، واطِّرَاحُها من أمارات الإقبال » [1] .

وعلاج هذه الحالة، صرف النفس عن الوساوس، وأن لا يجعل الإنسان للشيطان سلطاناً في نقض عزائمه، ومعارضة خُلُقِه « ويعلم أن قضاء الله تعالى عليه غالب، وأن رزق العبد طالب، وأن الحركة سبب، فلا يثنيه عنها مالا يضر مخلوقاً، ولا يدفع مقدوراً، وليمض في عزائمه، واثقاً بالله تعالى إن أعطى، وراضياً به إن منع » [2] .

أما الفأل: « ففيه تقوية للعزم، وباعث على الجد، ومعونة على الظفر... فينبغي لمن تفاءل أن يتأول الفأل بأحسن تأويلاته، ولا يجعل لسوء الظن على نفسه سبيلا » [3] .

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٤.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٠٥.

(٧) المروءة:

وهي: «مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق»[١].

فالأخلاق لا تستغني عن المروءة، التي هي المراعاة، إذ هي حمل النفس على الأفضل من خلائقها، والأجمل من طرائقها، وتأتي بالمعاناة، ولا يقف الإنسان عليها إلا بالتفقد والمراعاة، «فثبت أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها هي المروءة، وإذا كانت كذلك فليس ينقاد لها مع ثقل كلفها، إلا من تسهلت عليه المشاق، رغبة في الحمد، وهانت عليه الملاذ، حذراً من الذم»[٢].

والسبيل إلى ذلك شيئان: علو الهمة، وهو باعث على التقدم، وداع إلى التخصيص، «أنفة من خمول الضعة، واستنكاراً لمهانة النقص». وشرف النفس؛ وبه «يكون قبول التأديب واستقرار التقويم والتهذيب»[٣].

أما حقوق المروءة وشروطها فهي:

- شروط في النفس، وهي العفة عن المحارم والآثام، ويعرض لكيفية الالتزام بالعفة عن المحارم والمآثم[٤]. ومنها: النزاهة عن المطامع الدَّنِيَّة[٥]، وصيانة النفس بالتماس مادتها وصيانتها عن تحمل المنن، والاسترسال في الاستقامة[٦].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٦.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠٧.
(٣) المرجع السابق، ص٣٠٧.
(٤) المرجع السابق، ص٣٠٩ - ٣١١.
(٥) المرجع السابق، ص٣١٤ - ٣١٦.
(٦) المرجع السابق، ص٣١٦ - ٣٢١.

- شروط المروءة في غيره وهي ثلاثة: المؤازرة، والمياسرة، والإفضال ولكل من هذه شروط وتفاصيل تطرق إليها الماوردي وفصل فيها كثيراً[1].

فهذه شروط المروءة، وهي جامعة لكل ما في الكتاب من أخلاق وقيم، ولذلك يقول: «إن كل كتابنا هذا من شروطها، وما اتصل بحقوقها»[2].

(٨) آداب منثورة:

وهي واجبة، ولا يجب الإخلال بها، وتتعلق بأمور كثيرة، متفرقة، مثل:

(أ) أدب المأكل والمشرب، والداعي للأكل والشرب: حاجة ماسة، وشهوة باعثة.

أما الحاجة فتدعو إلى ما سد الجوع، وسكن الظمأ. «وهذا مندوب إليه عقلا وشرعا، لما فيه من حفظ النفس وحراسة الجسد... وليس لمن منع نفسه قدر الحاجة حظ من بر، ولا نصيب من زهد، لأن ما حرمها من فعل الطاعات بالعجز والضعف، أكثر ثواباً، وأعظم أجراً، إذ ليس في ترك المباح ثواب، يقابل فعل الطاعات، وإتيان القُرَب. ومن أخسر نفسه ربحا موفوراً، أو حرمها أجرا مذخوراً، كان زهده في الخير أقوى من رغبته، ولم يبق عليه من التكليف إلا الشهوة بريائه وسمعته»[3].

أما الشهوة، فمنها: «شهوة في الإكثار والزيادة، وشهوة في تناول الألوان اللذيذة» فأما اللون الأول «وهو شهوة الزيادة على قدر الحاجة، والإكثار على مقدار الكفاية فهو ممنوع منه في العقل والشرع، لأن تناول ما زاد على الكفاية، نَهَم معر، وشَرَهُ مضر»[4]. وأما اللون الثاني «وهو شهوة الأشياء

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢١ - ٣٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص٣٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص٣٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٣٣٥.

اللذيذة، ومنازعة النفوس إلى طلب الأنواع الشهية، فمذاهب الناس في تمكين النفس منها مختلفة، فمنهم من يرى أن صرف النفس عنها أولى، وقهرها عن اتباع شهواتها أحرى، ليذل له قيادها، ويهون عليه عنادها، «لأن تمكينها ما تهوى، بَطَرٌ يُطْغِي، وأشَرٌ يُرْدِي، لأن شهواتها غير متناهية، فإذا أعطاها المراد من شهوات وقتها، تعدتها إلى شهوات قد استحدثتها، فيصير الإنسان أسيرَ شهوات لا تنقضي، وَعَبْدُ هوًى لا ينتهي ومن كان بهذه الحال لم يُرْجَ له صلاح ولم يُوجَد فيه فضل».

وقال آخرون: «تمكين النفس من لذاتها أولى، وإعطاؤها ما اشتهت من المباحات أحَرْيَ، لما فيه من ارتياح النفس بنيل شهواتها، ونشاطها بإدراك لذاتها، فتنحسر عنها ذلة المقهورة، وبلادة المجبور، ولا تقصر عن درك، ولا تعصي في نهضة، ولا تَكِلُّ عن استعانة»[1].

وقال آخرون: «بل توسط الأمرين أولي، لأن في إعطائها كل شهواتها بلادة، والنفس البليدة عاجزة، وفي منعها عن البعض كف لها عن السلاطة، وفي تمكينها من البعض حسم لها عن البلادة. وهذا لعمري أشبه بالسلام. لأن التوسط في الأمور أحمد»[2].

وهذا الكلام عام جداً كما نرى، يتصل بأمور عامة تتصل بالحالات العامة للأكل والشرب، أي حالات الحاجة والإشباع. فهو لم يتطرق إلى أنواع المأكولات أو المشروبات وإنما ذكر الحالة العامة للأكل والشرب، في إطار التشريع الإسلامي.

ب ـ أدب اللبس:

ويرى أن الحاجة إلى الملبوس ماسة، لما فيه «من حفظ الجسد، ودفع

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٧.

الأذى، وستر العورة، وحصول الزينة»[1]. ويؤيد ذلك بتفسير آية ﴿**يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً، ولباس التقوى ذلك خير**﴾[2].

ويفصل في معنى دفع الأذى، وستر العورة، والجمال والزينة، ويرى أن دفع الأذى واجب بالعقل وأيد الشرع ذلك، أما ستر العورة فيرى أنها إما واجبة بالعقل أو بالشرع أما الجمال والزينة، فهو مستحسن بالعرف والعادة من غير أن يوجبه عقل أو شرع. وفي هذا النوع قد يقع التجاوز والتقصير، والتوسط المطلوب فيه معتبر من وجهين، أحدهما: في صفة الملبوس وكيفيته، والثاني: في جنسه وقيمته.

فأما صفته فمعتبرة بالعرف من وجهين: أحدهما: عرف البلاد، فإن لأهل المشرق زيا مألوفاً، ولأهل المغرب زيا مألوفا، وكذلك لما بينهما من البلاد المختلفة عادات في اللباس مختلفة.

والثاني: عرف الأجناس، فإن للأجناد زيا مألوفا، وللتجار زيا مألوفاً، وكذلك لمن سواهما من الأجناس المختلفة عادات في اللباس.

وإنما اختلفت عادات الناس في اللباس من هذين الوجهين، ليكون اختلافهم سمة يتميزون بها، وعلامة لا يخفون معها، فإن عدل أحد عن عرف بلده وجنسه، «كان ذلك منه حرقاً وحمقاً».

«وأما جنس الملبوس وقيمته، فمعتبر من وجهين، أحدهما بالمكْنَة من اليسار والإعسار، فإن للموسِر في الزِّي قدراً، وللمعسر دونه. والثاني: بالمنزلة والحال، فإن لذي المنزلة الرفيعة في الزي قدراً، وللمنخفض عنه دونه، ليُتَفاضل فيه على حسب تفاضل أحوالهم، فيصيروا به متميزين، فإن عدل

(١) المرجع السابق، ص٣٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص٣٣٧، ٣٣٨.

الموسر إلى زي المعسر كان شحا وبخلا، وإن عدل الرفيع إلى زي الدَّني، كان مهانة وذلا، وإن عدل المعسر إلى زي الموسر كان تبذيرا وسرفا، وإن عدل الدنى إلى زي الرفيع، كان جهلا وحمقا، ولزم العرف المعهود واعتبار الحد المقصود: أدل على العقل، وأمنع من الذم» [1].

ويعود بنا الماوردي إلى قضيتين أساسيتين لا بد من مراعاتها في اللبس وحتى يتحقق الروح الإسلامي الخالص، ويربطها بالمروءة وهما:

(١) أن يكون الإنسان معتدل الحال في لباسه، «من غير إكثار ولا اطراح فإن اطراح مراعاتها وترك تفقدها مهانة وذل وكثرة مراعاتها، وصرف الهمة إلى العناية بها دناءة ونقص، وربما توهم بعض من خلا من فضل وَعَرَي عن تمييز، أن ذلك هو المروءة الكاملة، والسيرة الفاضلة، لما يرى من تميزه بذلك عن الأكثرين، وخروجه عن جملة العوام المسترذلين، وخفي عليه أنه إذا تعدى طوره، وتجاوز قدره كان أقبح لذكره، وأبعث على ذمه».

(٢) إذا اشتد كلف الإنسان وحبه لمراعاة ملبوسه، وهو صغير فانٍ، «قَطَعه ذلك عن مراعاة نفسه وصار الملبوس عنده أنفس، وهو على مراعاته أحرص» [2]. وعلى الإنسان أن يكون وسطا، لا شديد الكلف بها ولا يكون شديد الاطراح لها.

جـ - الراحة والنوم:

ويقرر الماوردي الراحة قيمةً من القيم الأخلاقية، وإن كانت هذه تتصل بحالات النفس، إلا أن عمق فكر الرجل يجعلها من القيم بل ومن الآداب

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٩، ٣٤٠.
(٢) المرجع السابق، ص٣٤٠.

والمكارم التي على الإنسان أن يلتزم بها. ذلك له وجهة نظر وتعليل عنده، ذلك أن «للنفس حالتين: حالة استراحة إن حُرِمَتْها إياها كَلّت، وحالة تَصَرُّفٍ إن أرَحْتَها فيها تخَلّتْ. فالأولى بالإنسان تقدير حاليه: حال نومه ودَعَتِه، وحال تصرفه ويقظته، فإن لهما قدراً محدوداً وزماناً مخصوصاً، يضر بالنفس مجاوزة أحدهما، وتغير زمانهما»[1].

ولأن الراحة مهمة للالتزام والتكليف، فلابد على الإنسان من إعطاء نفسه حقها من النوم والراحة، ليسلم بذلك من عجزها وكلالها، وبلادتها وفسادها، وينبغي «أن يقسم حال تصرفه ويقظته، على المهم من حاجاته، فإن حاجة الإنسان لازمة، والزمان يقصر عن استيعاب المهم، فكيف به إن تجاوز ما ليس بمهم»[2].

د ـ محاسبة النفس:

وعلى الإنسان أن يتصفح في ليله ما صدر من أفعال نهاره، فإن كان محموداً أمضاه، واستمر، وإن كان مذموماً استدركه إن أمكن، وانتهى عن مثله في المستقبل.

وعليه أيضاً أن يتصفح أعمال غيره وأحواله، فإن «ظفر بصواب وجده من غيره، أو أعجبه جميل من فعله، زَيَّن نفسه بالعمل به، فإن السعيد من تصفح أفعال غيره، فاقتدى بأحسنها، وانتهى عن سيئها»[3].

ولا يخلو أثر هذه المحاسبة من فائدة كما ترى، وعَدّهَا من آداب النفس ومكارمها لا يخلو من عمق في التفكير، ذلك أن رجوع الذات إلى نفسها للتأمل الواعي الحكيم شيء بالغ الأهمية. بل ورجوعها إلى صفحة غيرها لترى

(١) المرجع السابق، ص٣٤١.
(٢) المرجع السابق، ص٣٤٢.
(٣) المرجع السابق، ص٣٤٢.

فيها نفسها ـ أيضاً ـ لا يخلو من أهمية.

ولعل هذا يعود بنا إلى مفهوم الذات، أو مفهوم الإنسان عن ذاته، وتقييم تصرفاته، ولا شك أن هذا عامل مؤثر على نمط السلوك والتكيف النفسي، بل والتكيف الاجتماعي والأخلاقي أيضاً.

هـ ـ الرَّوِيَّة قبل العمل:

وهذا أيضاً من مكارم الأخلاق، وآداب النفس، فالتفكير يجب أن يسبق العمل، أي عمل يقصده الإنسان ويؤثره على غيره، فإذا فكر تفكيراً جيداً، وكان الرجاء في هذا العمل أغلب أمضاه، أما إذا كان الإياس أغلبه فيجب أن يتجنبه.

ثم ليعلم الإنسان «أن لكل حين من أيام عمره خُلُقًا، وفي كل وقت من أوقات دهره عملا، فإن تخلق في كبره بأخلاق الصغر، وتعاطى أفعال الفكاهة والبطر، استصغره من هو أصغر، وحقره من هو أقل وأحقر»[1].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤٣.

خاتمة

وبعد..

فهذه معالم نظرية عن فكر الرجل في الأخلاق وأدب النفس، وكلاهما شامل يوضح أبعاد النفس الإنسانية عند الماوردي.

وربما أطلنا الوقفة، وفرعنا وفصلنا في فكر الرجل، إلا أن عذرنا أنه لولا أن فكر الرجل يستحق لما وقفنا هذه الوقفات، بل ربما مررنا سراعاً، ولكن ملامح هذا الفكر ما تزال متأصلة فينا، ولذا كان لا بد من هذه الوقفة التي عشناها طويلا مع الماوردي لنلمح من خلال كلامه تلك النظرة المتأنية لطبائع الإنسان ودور التربية في هذا المجال، وفي نفس الوقت نلمح الشمول والدقة في التناول، ولعله يمكن القول الآن أن فكر الرجل متعصر أي يعكس وجهة نظر عصره إلا أن فيه عموميات واضحة ربما تملك الصلاحية لعصر أو لعصور لاحقة، ولعل في تأثر ابن خلدون به ما يعطينا تبريراً قوياً لتلك النظرة.

وعموماً فإن بناء الشخصية الإنسانية عنده يرتكز أسساً على الوحي والعلم، ولا بديل لهما من وجهة نظره، ثم إننا لا نريد أن ننساق أو نزج بأنفسنا بمقارنات لا طائل تحتها، بين فكر الرجل وأفكار عصرنا، فهذا ظلم له، وظلم لفكر العصر الذي نعيشه، وليس بمستبعد على العقل أن يدرك أوجه التشابه، فالفكر استمرار، ويمكن أن نلمح هذه الاستمرارية بشيء من التأمل والوقوف أمام هذا الفكر وذاك.

الفصل السادس
المجتمع في فكر الماوردي

- تمهيد.

(١) حاجة الإنسان للاجتماع.

(٢) الأصول والقواعد التي يتم بها انتظام الحياة في المجتمع:

أ - الدين.

ب - السلطة السياسية.

جـ - العدل الشامل.

د - الأمن العام.

هـ - الخصب.

و - الأمل.

(٣) أسس العلاقات الاجتماعية والمسئولية:

أ - الألفة الجامعة.

أسباب الألفة.

ب - المادة الكافية.

- خاتمة.

تمهيد

لعله من الواضح الآن، أن التربية ليست وليدة نفسها، أو مجرد تنظيم حادث في فراغ من جانب الراشدين، إنما التربية تنظيم اجتماعي نشأ وتطور في كل مجتمع كمحصلة لما بذله أفراد هذا المجتمع من جهود في سبيل توجيه حياة الناشئة ومساعدتهم لمواجهة ظروف الحياة في المجتمع، وذلك في ضوء ما اختاره هؤلاء الأفراد من قيم وأنظمة ومعارف «ومن هنا تتأثر التربية بأحكام الكبار وطرق اختيارهم»، وهذه «الطرق وتلك الأحكام تتأثر بدورها بظروف الزمان والمكان من تاريخ ونظام حكم ومعرفة وعلم وتقاليد وأدوات. وهذا كله وليد عمليات وتنظيمات وعلاقات ومظاهر تعبر عن خبرات أفراد هذا المجتمع على مدى أجيال طويلة»[1].

ولعله من المسلم به أن الشخصية الإنسانية لا يمكن لها أن تنمو نموا حقيقيا إلا عن طريق التفاعل الإيجابي والارتباط الفعال بالآخرين، إذ من المستحيل أن ينمو الإنسان وهو في عزلة، بل ينمو بتفاعله مع الأفراد، والمحيط، وأهمية وجود الأفراد لا يرجع إلى أنهم «يشكلون بيئة مناسبة تقدم الحماية والاستمتاع والتعليم فحسب، ولكن لأن هؤلاء الأفراد يلعبون دورا أكثر

---

(١) د. محمد الهادي عفيفي: في أصول التربية (الأصول الثقافية للتربية) ـ الانجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥، ص٦٩.

أهمية، وهو أن وجودهم ضروري للعلاقات التي يكونها الفرد النامي معهم، إذ هي المكونات الواقعية ذاته »[١].

والفرد النامي يولد « في مجتمع كائن أو موجود قبل ميلاده، ويصبح مادة خاما لوافد جديد في العالم. لا إرادي أو قهري، أي أتي إلي العالم دون استشارته، وبدون رغبته في الوجود، ودون معرفة بكيفية الاستمرار فيه » ومن وجهة نظر المجتمع، فإن للتنشئة الاجتماعية وظيفة هامة هي « نقل الثقافة والدافعية على المشاركة في إنشاء العلاقات الاجتماعية إلى الاعضاء الجدد، وللمجتمع تماسك أو تركيب نمطي، لدرجة أن الفرد يمكن أن يتنبأ خلال حدود، كيف سيسلك الأفراد، أو يفكرون، أو يشعرون »[٢].

ومن هنا تأتي أهمية المجتمع والعلاقات الاجتماعية، في أنها هي التي تحدد طبيعة ونوع الشخصية النامية المراد تنميتها، ولذا فإن أي كلام عن التربية لا يخلو من حديث عن المجتمع، باعتباره حاضنا للتربي، والعلاقة بين الشخصية والنظام الاجتماعي « توضح المغزي التربوي للمجتمع، فتكوين المؤسسات الاجتماعية أعظم وسيلة لتوجيه نمو الصغار، والأنماط التي يجب أن يسير فيها النمو ليست بالضرورة في شكل مبادىء مجردة داخل عقل المدرس، ولكنها مجسدة في المؤسسات الحقيقية في المجتمع، فهناك قوانين يجب أن تطاع، وعقوبات على من يخرقها »[٣]. ومن ثم يكتسب المجتمع أهمية تربوية لأنه يؤدي أعظم وأخطر الوظائف وهي الوظيفة التربوية.

ويمكن القول، أن أي مفكر يتناول هذه الحقيقة، ويبحث في هذا المجال

---

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية (مرجع سابق)، ص ٣١١.
ص ٣١١.

(٢) فردريك ألكين وجيرالد هاندل: الطفل والمجتمع (ترجمة د. محمد سمير حسانين) ـ الطبعة الأولى ـ طنطا ـ ١٩٧٦، ص ١٠.

(٣) فيليب فينكس: (مرجع سابق) ص ٣٤١، ٣٤٢.

يتناول دور التربية إما ضمنيا، أو صراحة، والماوردي باعتباره انبثاقا وصورة لمجتمعه تناول المجتمع ووظيفته والعلاقات الاجتماعية، وأسس بناء المجتمع، وغير ذلك، تلك الأمور التي توضح المذهب الاجتماعي الذي يشكل أساسا للمذهب التربوي والتعليمي، ويمكن توضيح فكرته والأصول الاجتماعية عنده فيما يلي.

(أ) حاجة الإنسان للاجتماع

يقرر الماوردي أن الله خلق الخلق مفطورين على الحاجة إليه، « وفطرهم عاجزين ليكون بالغني منفردا، وبالقدرة مختصا، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة، ونقر بنقصنا عجزا وحاجة »[1].

هذا التحليل أساسي ومهم، لأنه يظهر غائية فاعلية الإنسان في المجتمع، وعلاقة الإنسان في اجتماعيته بالله، فالله سبحانه خالق الإنسان، ولا يمكن للإنسان أن يستغني في وجوده عنه، لأنه أكثر حاجة من جميع الحيوانات، وفي نفس الوقت هو مطبوع على الافتقار لبني جنسه، فاستعانته بغيره لازمة ملازمة لطبعه، وخلقةٌ دائمة في طبعه، وفي جوهره وحقيقته، ويدلل الماوردي على ذلك مستشهدا بالآية الكريمة **﴿وخلق الإنسان ضعيفا﴾** مفسرا هذا الضعف: « عن الصبر عما هو إليه مفتقر، واحتمال ما هو عنه عاجز، ولما كان الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، كان أظهر عجزا، لأن الحاجة إلى الشيء افتقاد إليه، والمفتقر إلى الشيء عاجز عنه »[2].

فها نحن أمام الماوردي مقررا اجتماعية الإنسان وطبعه، وهو صادر عن

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٢.

فهم إسلامي خالص، معبر عن روح الإسلام، محلل للنصوص، ونص آخر له يوضح هذه الحقيقة، فلقد خص الله تعالى «الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز، نعمة عليه، ولطفاً به، ليظل ذل الحاجة، ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغني، وبغي القدرة، لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغني، والبغي مستول عليه إذا قدر، وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه، فقال: ﴿**كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى**﴾ [1].

والمعين للإنسان على استيفاء حاجاته، ودفع عجزه، الاجتماع بالغير، والعقل، فالقدرة العقلية، والنشاط العقلي، النشاط السابق التدبير، النشاط المستبصر، وكل أداء إنساني جديد أو ابتكار يكون أولا بمثابة فكرة في رأس صاحبه، إلا أن هذا لا يعتبر مميزا للإنسان فقط، بل إن التعلق الاجتماعي من أهم المميزات، وهذا ما يتجلى أساسا في المعايشة والنشاط العملي ونظام الاتجاهات الاجتماعية [2].

ولذا فإنه بقدر أهمية العقل في حياة الإنسان، فإنه لا ينبغي أن يعتمد الإنسان على عقله فقط، وحتى تدوم الرغبة والرهبة، وحتى تظهر قدرة الله وغناه عنايته محيطة بالإنسان والمجتمع جعل «الإدراك والظفر موقوفا على ما قسم وقدر» [3].

فها نحن نقف مرة أخرى أمام الروح الوسطية التي تميز بها الإسلام وانعكست على فكر الماوردي، وكما يُظْهِرُهُ هنا في التوازن بين المجتمع والإنسان بقدراته وإمكاناته، وفي نفس الوقت بين إمكانات الإنسان وقدره،

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢) د. محمد أحمد سلامة: علم النفس الاجتماعي ـ الجزء الأول ـ حول النظرية ـ طنطا ـ ١٩٧٩، ص١٢٢.

(٣) الماوردي (مرجع سابق)، ص١٣٣.

فنظرته تعكس ذلك التوسط بين كافة الأطراف، لأن هذا منوط بمصلحة الفرد، ونفعه في الدنيا والآخرة، والإنسان تارة يدرك العلل من المصالح الاجتماعية، وتارة تغمض وتدق عليه، وتارة هي مغيبة عنه لحكمة استأثر الله تعالى بها، وما على الإنسان إلا السعي والجد في سبيل حياته الاجتماعية، وإشباع حاجاته في إطار المصلحة الاجتماعية الكبرى.

ونخلص مما سبق إلى أن كلام الماوردي في هذه القضية يؤكد ما يلي:

(١) أن الفرد لا يمكن أن ينفصل عن الوسط الاجتماعي والبيئي الذي يوجد فيه.

(٢) أن الكائن الفرد في حاجة دائمة إلى غيره، سواء كان هذا الغير المجتمع أم الله تعالى، وهكذا خلق هذا الإنسان.

(٣) أنه مما يميز الإنسان القدرات والعقل، والذي يلعب دورا هاما ومهما في حياة المجتمع، إلا أنه بنفس قدر أهمية العقل فإن الانتماء الاجتماعي والعلاقات بالآخرين يشكلان أساسين اجتماعيين، وينموان من خلال المجتمع واستغلال القدرات العقلية. إلا أن هذه القدرة العقلية يجب أن لا تشتط في الثقة بنفسها، بل إن هناك المقسوم والمقدور من الله تعالى.

(٢) الأصول والقواعد التي يتم بها انتظام الحياة في المجتمع

يحدد الماوردي في تحليل نافذ تلك الأصول والقواعد التي تصلح حياة الناس في المجتمع، وتنتظم بها أمورهم، ويضع أسس التنظيم الاجتماعي، بحيث تتحقق أهداف الإنسان والمجتمع، ويمكن القول إنه وضع أسسا توضح نمط المجتمع، معبرا عن خصائص معينة سائدة في نمط الشخصية المسلمة، وتبرز أهمية المجتمع في أن التنظيم الاجتماعي يساعد على استمرار هذه الصفات باعتبارها الوسط الملائم لنمو الشخصية المسلمة.

وينطلق الماوردي من نظرته الإسلامية، فهو لا يذكر أسسا للمجتمع فقط، أو للفرد فقط، بل إنه يتناول الاثنين معا، ويحدد الأسس التي تصلح أمور المجتمع وتضمن حيويته في ستة قواعد هي كما يلي:

القاعدة الأولى: الدين:

وترجع أهمية الدين إلي أنه الأساس في بناء الفرد والجماعة، باعتباره موجها حيويا شاملا، إذ منه تنبثق كافة جوانب الحياة في المجتمع، إذ أنه يشتمل على جانبين أساسيين مهمين في التوجيه:

١ - جانب نفسي، وهي حالة ذاتية داخلية يستشعرها الإنسان، والتي يطلق عليها حالة التدين والانقياد والإذعان لمعبود، وما يصحب ذلك من

شكل المزاج العقلي وهو ما تتدخل العقيدة في تحديده. وبحيث يكون للعقيدة تأثيرها التوجيهي للوعي الذاتي.

والعقيدة الإسلامية هنا تؤكد الوعي الإنساني والمزاج العقلي أو بمعنى آخر تعمل على تكوين الجانب النفسي تكوينا جيدا، خاصة بما يصاحبها من مزاج متفائل مع الاعتراف بكل حقوق الإنسان في الحياة، بل تطالبه بالسعي لتأكيد ذاته. والسعي نحو المعرفة لإدراك الكون من حوله وتحديد دوره ووظيفته في هذا الكون.

فالوعي النفسي طبقا للعقيدة الدينية «وعي شمولي يقوم على إدراك الذات والوعي بالمجتمع أو الجماعة والوعي بالكون كله، وهو في نفس الوقت وعي تقدمي يطالب بالتغيير والإصلاح عن طريق الفهم والبحث والابتكار والاختراع»[1].

٢ ـ جانب موضوعي، وهو خارجي يمكن دراسته من الخارج، ويتضمن العادات والشعائر والمباني والعقائد والمأثورات التي تدين بها الأمة أو الشعب أو المجتمع[2].

وهو يزود الأمة والأفراد بتفسير عام للحياة، ومغزى للوجود يرتبط فيه الماضي بالمستقبل، وبذا «تصبح بدايات الأشياء ونهاياتها لها معناها في الحس الإنساني، ويتمثل ذلك في وعيها بالتاريخ بوصفه الوعاء الزماني الذي تتحرك فيه هذه الأشياء نحو غاياتها» ومن ناحية أخرى، فإنه يساعد على الاتساق الاجتماعي واستمرار التنظيمات الاجتماعية المتماسكة، وهذا «يعطي الجماعة وعيا خاصا بذاتها الحضارية ورسالتها

---

(١) د. محمد أحمد سلامة (مرجع سابق)، ص١٢٨.

(٢) راجع د. محمد نبيل السمالوطي: الدين والبناء العائلي ـ طبعة أولى ـ دار الشروق ـ جدة ـ السعودية ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨١م ص٤٥.

الإنسانية »[1].

إن الدين له أهميته القصوى في حياة المجتمع، إذ أنه « يحقق رؤية وجودية للذات، ومعرفة بالنفس تكتمل معها الفعالية التاريخية »[2]. وله تأثيراته وتوجيهاته في كافة تنظيمات المجتمع، على مستوى الأسرة، والتنظيم العائلي، والاقتصادي، والسياسي، وغير ذلك، وكذلك في التنظيم التربوي. إذ أنه يمثل الإطار العام الموحد والمشترك من المعتقدات والمفاهيم والتصورات والأفكار التي تفسر حقيقة الحياة والإنسان، ومغزى وجوده، وواقعه ومركزه على الأرض، وموقفه من الكون، وغاية الوجود والكون والإنسان وأسباب التفاوت بين الناس، وهدف هذا التفاوت، وهذا يساعد على ترشيد العمل الاجتماعي والتربوي، وصياغة الأهداف التربوية التي تساعد على إحداث الاتساق الاجتماعي، فهو يساعد على وحدة المجتمع وهذا له أثره في استقرار الفكر الإنساني والاجتماعي، والبناء الاجتماعي وتنظيماته، وبفضل الأهداف التربوية والتربية الصحيحة التي تقوم بالتنشئة على القواعد والسلوكيات والممارسات الدينية يمكن تحقيق هذا الذي يهدف إليه الدين، ووظيفة الدين - لدى الماوردي - تتلخص فيما يلي:

١ - أنه يصرف النفس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إراداتها حتى يصير قاهرا للسرائر، وزاجرا للضمائر.

٢ - أنه يقوم بدور الرقابة على النفس في خلواتها، والنصح لها في ملماتها.

٣ - أن ما يقوم به الدين وما يحدثه في النفوس، لا يمكن أن يوصل إليه بغيره، ولا يصلح الناس إلا عليه.

---

(١) د. عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة - الطبعة الثالثة - دار النهضة العربية، بيروت - ١٩٨٧، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٦.

ومن أجل هذا كان الدين «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعا في انتظامها وسلامتها» ولذا «لم يخل الله خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي، واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره فلا تتصرف بهم الأهواء»[1].

وفاعلية الدين شمولية، تضم الدنيا والآخرة، إذ هو يقرر أن الدين «من أقوى القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة، وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكا وعليه محافظا»[2].

ففعالية الدين مع أهميتها للدنيا، مطلوبة للآخرة، ولا تقتصر على الجانب الروحي، فقط، كما يحلو للبعض أن يفسر الدين بهذا، ولكنها اجتماعية فردية دنيوية أخروية في آن واحد، فالدين منهج حياة، وطراز خاص من التفكير العمل والتوجية، والإنسان المتدين يتقبل هذا المنهاج الفكري والعملي الذي ينص عليه الدين، ويتبعه منقادا له، منسلخا من الفوضى الفكرية والعملية، وبهذا ينتظم جهد الفرد والمجتمع.

والتربية هنا تعتمد الدين كأساس وموجه ومنسق لكافة مناشطها، بما في ذلك من محافظة على قيم الدين والمجتمع والأفراد، وما يتطلبه ذلك من فهم وبحث ودراسة وتقدير وحماية ونقد، بحيث يصبح الدين أكثر فاعلية في حياة الأفراد والمجتمع.

القاعدة الثانية: السلطة السياسية:

وعلى حد تعبير الماوردي «السلطان القاهر» ويأتي السلطان القاهر بعد

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٦.

الدين، بالمعنى السياسي الشامل، حيث تَقَرّر أن الحياة السياسية «تساعد الكائنات الإنسانية على تحقيق أهدافها تحقيقا أكثر فاعلية مما لو قام به كل فرد على حدة، وتعمل على تحقيق أعمال لا يمكن القيام بها منعزلة، وكفاية المجتمع ليست مجرد مجموع لقوى الأفراد الذين يكونونه، فكفاية المجموع من النوع الصحيح للتنظيم قد تتفوق كثيرا على مجموع قوي الأفراد، والمجتمع ليس فقط، كالبناء الآلي، في مثل قوة أضعف الأعضاء ولكن على العكس من ذلك فإن قوة المجتمع الجيد تزيد على قوة أقوى أعضائه، وهذه الزيادة في الفاعلية والكفاية إنما تتحقق عن طريق التناسق بين الأجزاء لتكوين كل متحد قوي متناسق» [١].

فالمعنى السياسي للمجتمع هو المعنى التنظيمي، ووظيفة السياسة تتركز في تشكيل شخصية المجتمع المتعاونة والحفاظ عليها، عن طريق توزيع الوظائف المتخصصة، وإتاحة الفرص المناسبة للناس لممارسة حياتهم بشكل طبيعي، وهذا يعني في فكر الماوردي تأليف الأهواء المختلفة وجمع القلوب المتطرفة، وعن طريق السلطة تتحقق وظيفة التنظيم، وبتعبير الماوردي فإن السلطان القاهر «تَنْكَفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية» [٢]. وذلك لما جُبِلَت عليه النفوس من حب المغالبة والمنافسة، ولن يتأتى ذلك إلا بمانع قوى بعد الدين، وهو السلطان، إذ إن الظلم من شيم النفوس، وعلة منع الظلم إما عقل زاجر أو دين حاجز، أو سلطان رادع ويبقى بعد ذلك العجز.

ويحلل الماوردي بروح المتأمل تلك العلل، ذاكرا أن العقل والدين ربما يضعفان لغلبة الهوى والشهوة، ومن هنا تأتي أهمية وظيفة السلطة أو السلطان لأنه يزجر عن الظلم والمغالبة، ويذهب في هذا إلى مداه، حين يقرر أن السلطان

---

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية. (مرجع سابق)، ص٢٣٩.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص١٣٧.

حين يظلم فإن أحدا لن يعدل في حكمه، وإن عدل لم يجرؤ أحد على ظلم، وعلى هذا تتحدد وظيفة السلطة في المجتمع على النحو التالي:

١ ـ حفظ الدين:

وهذا من أهم وظائف السلطة، ويظهر هذا في قوله إن وظيفة السلطان تتركز في «حراسة الدين والذود عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شَذّ عنه بارتداد، أو بَغَى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد»[١] وفاعلية السلطان هنا غاية في الأهمية، لأنه إذا كان الدين من أساسيات تنظيم المجتمع، فإن أي تحريف أو تبديل، أو اتباع الهوى في تفسيره يفسد معناه وبالتالي تفسد الحياة الفردية والاجتماعية على السواء، وعلى السلطان دفع هذا، لأن زوال سلطان الدين إنما يكون بتبديل الأحكام، وطمس معالم الدين، واختلاف الأهواء فيه، وإدخال البدع عليه، ولذا فإن السلطان يجب أن يكون عارفا بالدين عالما به، متدينا، متمثلا تعاليمه، لأنه «إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب، حتى يرى أهل الطاعة فيه فرضا، والتناصر عليه حتما، لم يكن للسلطان بعث، ولا لأيامه صَفْو، وكان سلطان قهر، ومفسد دهر»[٢].

وهكذا نلاحظ ونرى بوضوح تلك العلاقة الوثيقة التي أقامها الماوردي بين الدين والسياسة، بين الدين والسلطة، إنها علاقة قوية من نوع فريد إن السلطان يجب أن يكون ذا دين ليحفظ الدين، باعتباره إطار الحياة العام للمجتمع الإسلامي، وعلى أساسه تنتظم الأمور، وتستقر التنظيمات الاجتماعية وكافة أمور المجتمع لتستمر الحياة في تجددها المستمر الدائم.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٨.

٢ ـ حراسة الدولة:

وهو الدفاع عن المجتمع، من عدو في الدين أو باغ في النفس أو المال. وقد توسع الماوردي في هذا المجال في كتابه «الأحكام السلطانية»، ونحن نذكر هذا لماله من أهمية في توضيح مرتكزات الفكر التربوي للماوردي والذي نلقاه يقابلنا هنا وهناك، خلال فكره.

فوظيفة السلطة السياسية ـ إذن ـ توفير الأمن والأمان اللازمين للممارسة الحضارية للمجتمع، وبالتالي إتاحة الفرصة للتربية لأن تؤدي دورها وواجباتها، في ظل الأمن الداخلي والخارجي.

٣ ـ عمارة البلاد:

والعمارة هنا شاملة عامة، كإنشاء المدن، وتعبيد الطرق، وتوفير الخدمات والاحتياجات العامة والخاصة، والتعليم والتربية، وغير ذلك مما تشمله كلمة «مصالح» التي ذكرها [١] »، من تحصين الثغور بالعُدَّةِ المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغتة ينتهكون بها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما كما قال الله تعالى ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ ومن هذا أيضا «بناء القناطر على الأنهار في المملكة ووقايتها من قطاع الطريق، ونصب أعلام، وحفر آبار وبناء خان ونحو ذلك» [٢].

٤ ـ تدبير السياسة المالية للدولة:

والتصرف الواجب والسليم في سياسة المال على أساس من الدين، ذلك التصرف الضامن لعدالة الأخذ والجباية وعدالة التوزيع، ولعل هذا ما عناه

(١) المرجع السابق، ص١٣٩.
(٢) اويس وفا الارزنجاني (مرجع سابق)، ص٢٣٤، ٢٣٥.

حين قال « تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها وإعطائها »[1] وأهمية سياسة المال لا تخفي، إذ هي الضامن لاستقرار المجتمع طبقا لعدالة التوزيع، ولعل في قول شارح الكتاب ما يوضح تلك الحقيقة، فهو يعلق على قوله (من غير تحريف في أخذها): « لأن التحريف بالزيادة يفضي إلى خسران أهل السوائم والمزارع وأرباب الحرف والتجارات وبالنقصان إلى خذلان محال الصرف من الفقراء والمساكين والعاملين ونحوهم » ويرى في (واعطائها): « لمن يستحق في بيت المال ويدفعه في وقته بلا تقديم ولا تأخير، إذ ما سَرَفٌ وتَبْذيرٌ إلا وفي مقابلتها حق مُضَيَّعٌ، لأن الأموال أقل من أن يوضع في محله وغير محله »[2].

٥ ـ إقامة المحاكم والفصل في المنازعات بين الناس:

وهذا ما يعنيه الماوردي حين ينص على أنه من الواجب على السلطان عقد مجالس القضاء التي تتلقى المظالم، وتقيم الأحكام، بشرط المساواة بين الخصوم، لا محاباة، ولا تفاضلَ بأي شيء، مثل السلطة أو النسب أو غير ذلك، مما يعتبر مبررا للتمييز بين الناس، والمهم هو اعتماد الإنصاف بين المتنازعين، وفصل وقطع الخصام بينهم حتى يتم العدل والإنصاف ولا يتعدى الناس على بعضهم، ومعنى هذا ببساطة، نزاهة القضاء وقيام العدل[3].

٦ ـ إقامة الحدود على مستحقيها:

أي على من يقع منه تعد على الأفراد أو المجتمع فيما نص عليه الشرع، بحيث لا يقع في إقامتها تجاوزاً أو تقصيرا، هذا مع وجوب التحري الصادق

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٣٩.
(٢) المرجع الاسبق، ص٢٣٥.
(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص١٣٩.

والسليم والمنصف على مستحقي هذه الحدود، وأن لا يأخذ ارتكاب الجريمة وسلطة إقامة الحد ذريعة للقسوة على مرتكبيها.

٧ ـ اختيار العاملين:

ويشترط أن يكونوا من أهل الكفاية والدراية والأمانة، وشرط الكفاية معناه العلم، أي أن يكون عليماً بتصريف الأمور.

ومعنى شرط الأمانة، التزام الأخلاق الفاضلة والتمسك بها، والقيام بأعباء العمل بإخلاص، ولا يتبع الهوى. وكون العامل على هذين الشرطين، فإن معناه أنهما الشرطان الأساسيان للعامل أي من يقوم بأعمال للسلطة، والمهم أن على الحاكم أن يتحرى بدقة توافرهما.

فإذا ما قام الحاكم أو السلطة بهذه الأمور، يكون قد أدي حق الله تعالى تجاه الأمة، ويستوجب طاعتهم ونصحهم ونصرتهم وتأييدهم ومحبتهم، وإذا قصر في هذا يكون غير قائم بالحق والواجب، وكان بهذا مستحقا للمؤاخذة والعقاب.

وهنا يوضح الماوردي قاعدة نفسية مهمة للأمة، حين تكون على مقت الحاكم وكرهه إذا لم يقم بالواجب نحوها. فهم يتحينون الفرص لإظهار المقت والكره، وهم يتوقعون الدوائر لإعلان العصيان والتمرد. فالعلاقة متبادلة في هذا المجال، ويستشهد بآية: **﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا﴾** ويرى أن العذاب الذي من فوق هو أمراء السوء والذي من تحت الأرجل هو عبيد السوء، وفي «أو يلبسكم شيعاً» أنه الأهواء المختلفة أو الفتن والأخلاط [1].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٠.

ويروى عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من أمير على عشرة إلا وهو يجيء يوم القيامة مغلولة يداه إلى عنقه حتى يكون عمله هو الذي يطلقه أو يوبقه» وأيضا «خير أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وشر أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم» ويعقب بقوله: «وهذا صحيح لأنه إذا كان ذاخير أحبهم وأحبوه، وإذا كان ذا شر أبغضهم وأبغضوه» (1) ، ويُرْجِعُ سبب ذلك إلى أمرين:

١ ـ تقوى الله، وخشيته في خلقه، فهذا أكبر داع لمحبة الناس ونصرتهم وإخلاصهم للحاكم.

٢ ـ طاعة الخلق في الحق، وعدم خشيتهم في الله.

ويَعْتَبِرُ هذين من موجبات المحبة التي تدل على خير الحاكم الناتج عن خشيته لله تعالى، فخشية الله تعالى «وطاعته في خلقه تبعثهم على محبته، فلذا كانت محبتهم دليلا على خيره وخشيته، وبغضهم دليلا على شره وقلة مراقبته» (2) .

وهكذا نلاحظ بين ثنايا السطور وظاهرها وإيحاءاتها أهمية القاعدة السياسية للمجتمع، وأهمية التربية السياسية، على أساس أن الحاكم والسلطة لا يمكن أن يكونا هكذا إلا بالتربية، والتربية السياسية والاجتماعية والأخلاقية خاصة، وليس المقصود من هذا شخص الحاكم أو من هو في السلطة، بل المقصود كل الناس، كل من في المجتمع، كل أفراد الأمة لكي تؤدي الواجب الذي عليها كما يؤدي الحاكم واجبه، ومعنى هذا أهمية التربية السياسية للأفراد جميعا، تربية صحيحة، على أساس الحق، والثقة في القيادة ما دامت على الحق، وحتى لا تعيقهم عن أداء دورهم الحياتي والحضاري المطلوب.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٠

وإذا كان على السلطة أن توفر السيولة في الحياة وتحافظ عليها، فإن على مجموع الأفراد مساندة السلطة طاعة ونصرة ونصحا، ولكن على أن تكون هذه الطاعة في الحق والخير لا في المعصية، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والإطار العام الضابط للسلطة والأمة تقوى الله وخشيته.

وكما نرى، فإن مفهوم السلطة هنا ليس مجرد سلطة فرد أو أفراد، بقدر ما هو سلطة المبادىء، تلك الصادرة عن شريعة الله، والقيم الضابطة هنا لها وضعها المعتبر والأساسي المستقل عن الرغبة والشهوة الإنسانية، وهذا كفيل بأن يؤدي في النهاية إلى الاستجابة والإذعان للحق والمبدأ، لا إلى الأفراد باعتبار ذواتهم، بل باعتبارهم ممثلين لمبادىء.

القاعدة الثالثة: العدل الشامل:

والعدل بمعنى الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، و «في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور»[1] وقاعدة العدل مهمة لأنها تحقق أمورا مهمة للمجتمع يلخصها الماوردي فيما يلي:

١ ـ أنه يدعو إلى التآلف والمحبة.

٢ ـ أنه يبعث على الطاعة سواء بين الناس أو بينهم وبين السلطة.

٣ ـ أنه يبعث على العمران وحركة الحياة وخصبها، لما يحدث في ظله من الأمن العام.

٤ ـ أنه يوفر الأمن للناس والسلطان.

وإذا كان العدل بهذه المثابة موفرا لأشياء حسنة في الواقع الاجتماعي، فإن الظلم والجور على العكس من ذلك، إذ هو أسرع في خراب الأرض، وفساد

---

(١) أويس وفا: (مرجع سابق)، ص٢٤٠.

ضمائر الخلق، «لأنه ليس يقف على حد، ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل» [1].

فالعدل ـ إذن ـ أحد قواعد المجتمع، ولا انتظام له إلا به، ولَا صَلاحَ له إلا بالعدل، بما يحتوي من معنى المساواة، وتكافوء الفرص، وإتاحتها، أمام جميع أفراد المجتمع لإبراز إمكانياتهم وإعمال قدراتهم. ومع تأكيد الماوردي هذا، فإنه يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «**بئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد**» وأيضا: «**الظلم ظلمات يوم القيامة**» وأيضا «**ثلاث منجيات وثلاث مهلكات، فأما المنجيات، فالعدل في الغضب والرضا، وخشية الله تعالى في السر والعلانية، والقصد في الغَنَاء والفقر، وأما المهلكات: فشح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه**» [2].

والعدل هنا ضابط خلقي، ومعنى نفسي واجتماعي، واتجاه فكري وحقيقة إسلامية، يقوم على الموازنة، ومن ثم أمكن أن يوصف بأنه خير، يقول الطبري: «الوسط: العدل، وذلك معني الخيار، لأن الخيار من الناس عدولهم» [3] فالعدل يعني الموازنة والإقامة، وفلان يعدل فلانا أي يساويه، ويقال: ما يعدلك عندنا شيء، أي ما يقع عندنا شيء موقعك، وعدّل المكاييل والموازين: سَوَّاهَا، وعَادَلْتُ بين الشيئين، وعَدَلْتُ فلانا بفلان إذا سَوَّيْتُ بينهما... والعدل نصف الحِمْل يكون على أحد جانبي البعير... وفي حديث المعراج: أُتيت بإناءين فعدلت بينهما، يقال: هو يعدل أمره ويعادله. إذا توقف بين أمرين أيهما يأتي، يريد أنهما كانا عنده مستويين، لا يقدر على اختيار أحدهما ولا يترجح عنده» [4].

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص٢٤١.

(٢) المرجع السابق، ص١٤١.

(٣) الطبري: تفسير الطبري، ج٣، ص١٤٢.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة عدل

فالعدل توسط، نعم لكنه بصيغة عربية إسلامية «يراعي الشيئين ويضبط بينهما، وليس هو الذي يبحث عن حد ينبثق عن الشيئين، ويكون له وجوده المقابل، وهو بهذا المعنى يعيد التكامل إلى الإنسان ولا ينظر إليه بعين واحدة، إنه لا يلخصه في مهارة ذهنية كلامية، إنه الوسط الذي يحوى معنى العدل الذي يوازن بحكمة بين الشيئين» [1] .

إن تعبير الماوردي هنا يحمل المعنى الخاص الذي ذكرناه في صدر الكلام والمعنى العام الذي أبرزناه هنا، لأنه ينتمي إلى المعنى العربي الإسلامي، إنه يستقي اللغة وخصائص الإسلام، فاتجاهه إسلامي وسط معبر عن اتجاهه الفكري لأنه يحدد معناه في قوله يقف على أعدل الأمرين « من تجاوز أو تقصير فإن التجاوز فيها جور، والتقصير فيها ظلم» [2] .

وعموما فإن العدل الشامل قاعدة أساسية للمجتمع، وعلى تحققه يتوقف صلاح الدنيا، وهذا ما أقره الماوردي مستمدا من الإسلام، ثم إنه يشقق ويفرع في العدل، حيث يقسمه إلى:

١ ـ عدل الإنسان في نفسه:

ويجعله بداية العدل، وأساس تحقيق العدل مع الغير، لأن من « ظَلَم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها فهو على غيره أجور» [3] وتحقيق العدل مع النفس يكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، والوقوف بها على أعدل الأمرين، ولا يتجاوز عن حق نفسه أو يقصر فيه، بل لا بد أن يراعى حقها ويعطيها إياه في غير تجاوز أو تقصير.

---

(١) د عبد الحميد إبراهيم: الوسيطه العربية (مرجع سابق)، ص٨٤، ٨٥.

(٢) ماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص١٤١.

٢ ـ عدل الإنسان في غيره: وفيه ثلاثة أحوال:

أ ـ عدل الإنسان فيمن دونه، كعدل السلطان مع الرعية، والرئيس مع صحابته، والمعلم مع تلاميذه وهذا يكون بما يلي:

- اتباع الميسور، فهو أدعى للألفة والمودة.
- حذف المعسور، وهو أدعى للتعامل بالرفق.
- ترك التسلط، وهو أعطف على المحبة.
- ابتغاء الحق، وهو أبعث على النصرة والبذل والتضحية [١].

ب ـ عدل الإنسان مع من فوقه، كالرعية مع السلطان، والصحابة مع الرئيس، والتلاميذ مع المعلم، وهذا يكون بما يلي:

- إخلاص الطاعة، فهو أجمع للشمل.
- بذل النصرة، وهو أدعى للقوة.
- صدق الولاء، وهو أدعى لنفي سوء الظن [٢].

جـ ـ عدل الإنسان مع أكفائه، وذلك كعدل الإنسان مع إخوته في كافة الأحوال، وهذا يكون بما يلي:

- ترك الاستطالة على الغير، تكبراً وزهواً وتعالياً أو ترفعاً، وفي ترك الاستطالة دعوة إلى التآلف والمحبة.
- تجنب الإدلال على الناس وترك الانبساط عليهم حتى ولو وثق بمحبتهم حتى لا يفرط عليهم.
- كف الأذى عن الناس.

وهذه الأمور الثلاثة إذا لم توجد بين الأكفاء «أسرع فيهم تقاطع الأعداء

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٢.

ففسدوا وأفسدوا »[1] .

وهذه الأحوال في العدل توضح كيف أن الماوردي تناوله في أحوله عامة وخاصة، فالعدل في النفس عام وكذلك العدل مع الأكفاء، أما العدل مع الأعلى والأدنى فَهُوَ حالات خاصة، وهذا يؤكد شمولية تناول الماوردي لحالات العدل، وفي كل الأحوال، فإنه تناولٌ دقيق متكامل.

وهذه الأمور إذا لم توجد بين الناس، كان هذا أكبر داع إلى وجود التقاطع والتدابر، ودخول الفتن والفساد بينهم، فَيَفْسُدوا ويُفْسِدُوا، لأنه لا يوجد ثمة فساد « إلا وسبب نتيجته الخروج عن حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتَي الزيادة والنقصان، فإذن لا شيء أنفع من العدل، كما أنه لا شيء أضر مما ليس بعدل»[2] .

ونلفت النظر إلى أمور هامة أوردها الماوردي في حديثه عن العدل:

أ - يروى حديثا عن رسول الله ﷺ، يقول: روى عمر بن عبد العزيز عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بشرار الناس؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من أكل وحده، ومنع رفده، وسافر وحده، وجلد عبده، ثم قال: أفلا أنبئكم بشر من ذلك؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من لا يرجى خيره، ولا يؤمن شره، ثم قال: ألا أنبئكم بشر من ذلك؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من يبغض الناس ويبغضونه »[3]. ويعقب على هذا بقوله: «وهذا الحديث جامع لآداب العدل في الأحوال كلها »[4].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٤.
(٣) المرجع السابق، ص ١٤٣.
(٤) المرجع السابق، ص ١٤٣.

٢ ـ وفي عدل الأعلى مع من هو أدنى يقول: «وهذه الأمور ان لم تسلم للزعيم المدبر كان الفساد بنظره أكثر، والاختلاف بتدبيره أظهر»[١]، وفي الإنسان مع من هو أعلى (في المسؤلية) يقول «وهذه أمور إن لم تجتمع في المرء تسلط عليه من كان يدفع عنه، واضطر إلى اتقاء من يتقى بـه» و «في استمـرار هـذا حـل نظـام جـامـع، وفسـاد صلاح شامل»[٢].

ومن هذا يظهر حرص الماوردي على النظام الاجتماعي، وضمان استمراره وصلاحه، ويظهر لنا نغمته الأصيلة، وهي الجمع بين نفعي الدنيا والآخرة.

٣ ـ ويقابل في الأمور الأربعة التي لا بد من تحقيقها في الرئيس، والأمور الثلاثة التي لا بد من تحققها في المرءوس، ويرى أنه لا بد من التقابل والتحقق في هذه الأمور الأربعة وكذلك الثلاثة حتى يعم الصلاح ويحاصر الفساد، فإذا لم يتحقق الكل تعذر وجود الصلاح وعم الفساد، وفي هذا حل للنظام الاجتماعي وإفساد له، وهذا من نفاذ رؤية الرجل، حيث ساوى بين الجميع في الحقوق، والواجبات.

٤ ـ ويؤكد على أن معنى العدل هو التوسط والوسط، حيث يقول: «وقد يتعلق بهذه الطبقات أمور خاصة، يكون عدلهم بالتوسط بين حالتي التقصير والسرف، لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل»[٣]. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٣.

القاعدة الرابعة: الأمن العام:

وهذه قاعدة أخرى من القواعد الضرورية لاستمرار الحياة في المجتمع واستمراره، والأمن هنا ضد الخوف «يقال هو في أمن أي لا خوف له من غدر أو ظلم أو خيانة»[1]. وفي لسان العرب: «والأمن ضد الخوف.. وفي التنزيل العزيز: ﴿**وآمنهم من خوف**﴾[2].

والماوردي يلحق بالأمن كلمة العام أي الشامل لجميع «ما يُتَقَيَّدُ بحفظه من النفوس والأموال والأولاد والعيال»[3].

وتعود أهمية الأمن عنده إلى أنه يحقق أمورا بعينها يذكرها كما يلي:

١ ـ أنه به تطمئن النفوس.

٢ ـ وتعلو به الهمم وتستثار وتنتشر، وبالتالي يكون الأخذ بأسباب الحياة، ويكون الخصب.

٣ ـ ويسكن إليه البريء من كافة ما يُعْوِزُه سواء كان مرضا أو فقرا.

٤ ـ ويأنس به الضعيف ـ وذلك لأنه «ليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة»[4].

فالأمن إذن مبني على قاعدة نفسية اجتماعية عقائدية، أما الخوف وهو نقيض الأمن، فيقبض «الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم»[5]. وهو

---

(١) أويس وفا (مرجع سابق)، ص٢٤٧.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ـ طبعة المعارف ـ مادة «أمن» المجلد الأول ص١٤٠.

(٣) أويس وفا (مرجع سابق)، ص٢٤٧.

(٤) أدب الدنيا والدين، ص١٤٤.

(٥) المرجع السابق، ص١٤٤.

بهذا يضفي إلى المعنى السياسي للأمن المعنى النفسي، ثم يجعل الأمن نتائج العدل فإذا ما خرج الناس والسلطة عن العدل، أدى هذا إلى انعدام الأمن والطمأنينة اللازمين لسير الحياة في المجتمع.

إن للأفراد قيمتهم التي لا تنكر، وتوفير الأمن للنفوس مهم، وعدم توفيره يهدد كل جميل في الحياة، ويدفع إلى الإحساس باليأس والقنوط وهما «من عوامل تخريب الحياة في الأرض، فتكون حياة الناس.. خير منها الموت ـ وإحساس كل إنسان بالأمن على حياته وذويه وما يملك، زرع لمعاني الأمن في النفوس، يزرع ـ معها ـ الأمل في الحياة، ويدفع إلى تعمير الأرض.. فتكون حياة خصبة للأحياء، من الآدميين ومن السوائم، على السواء» [1] .

ولا يقف تأكيد الماوردي على أهمية العدل، بل يذهب إلى أبعد من مجرد التأكيد، حين يقول «ولئن كان الأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل، فقد يكون الجور:

ـ تارة بمقاصد الآدميين الخارجة عن العدل.

ـ وتارة يكون بأسباب حادثة عن غير مقاصد الآدميين فلا تكون خارجة عن حال العدل.

فمن أجل ذلك لم يكن ما سبق من حال العدل مقنعا عن أن يكون الأمن في انتظام الدنيا قاعدة كالعدل» [2] .

فهو يذكر أن هناك حالات من الظلم قد تقع، ولكنها خارجة عن طوق الإنسان وغير مقاصد الآدميين، المتولين على إنفاذ تلك الأسباب أو دفعها

---

(١) د. عبد الغني عبود: ديناميات المجتمع الإسلامي ـ سلسلة الإسلام وتحديات العصر ـ الكتاب العاشر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ١٩٨٠، ص١١١.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٤. وراجع البغية العليا، ص٢٤٨.

« بأن تكون تلك الأسباب مقصودة بالذات، وفيها إظهار حق أو دفع ضرر كلي، وإن كانت مستلزمة الجور على أهل قرية أو أشخاص وآحاد »[1] وهذه لا تخرج عن حال العدل، وذلك ككارثة طبيعية، أو « هدم دار لمنع سراية الحريق، وإلقاء أموال في البحر، لإنقاذ السفينة »[2] وغير ذلك، ورغم أن في هذا جور ظاهر إلا أنه عدل، لأنه فوق سلطة وقدرات الإنسان.

وهناك حالات من الجور تكون بمقاصد الآدميين وهي خارجة عن العدل، كاعتداء فرد أو أفراد على غيرهم، وهذه حالات تقع، وهي من الظلم، إلا أن كل هذا لا يغنى إطلاقا عن العدل، ولا يجعلنا نقول إن العدل والأمن غير مهمين في انتظام الحياة، وكقاعدة مهمة في هذا المجال.

والأمن العام أو المطلق هو « ما عم جميع الأحوال، والخوف قد تنوع تارة، ويعم أخرى، فتنوعه:

- بأن يكون تارة على النفس.
- وتارة على الأهل.
- وتارة على المال.

وعمومه أن يستوجب جميع الأحوال »[3].

والخوف يصيب الإنسان بالضعف والهم، فلكل نوع من أنواعه حظ من « الوهن، ونصيب من الحزن، وقد يختلف باختلاف أسبابه، ويتفاضل بتباين جهاته، ويكون بحب الرغبة فيما خيف عليه، فمن أجل ذلك لم يَجُزْ أن يصف حال كل واحد من أنواعه بمقدار من الوَهَنِ ونصيب من الحَزَن، لاسيما

(١) البغية العليا، ص٢٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤٨.
(٣) أدب الدنيا والدين، ص١٤٤.

والخائف على الشيء مختص الهم به، منصرف الفكر عن غيره، وهو يظن أن لا خوف له إلا إياه، فيغفل عن قدر النعمة بالأمن فيما سواه، فصار كالمريض الذي هو بمرضه متشاغل، وعما سواه غافل، ولعل ما صرف عنه أعظم مما ابتلي به » [1] .

فالخوف في رأيه حالة نفسية اجتماعية، وكذلك الأمن، فالخائف على الشيء مختص الهم به، لا يفكر إلا فيه، ظنا منه ألا خوف إلا من هذا الشيء، غافل عن الإحساس بالأمن فيما سواه. وبالتالي يشبهه بالمريض الذي لا يشغله إلا مرضه، بالرغم من أن ما صرف نفسه عنه ربما يكون أعظم من هذا المرض، وكذلك الإحساس بالأمن، شعور نفسي، فمن «عمه الأمن كمن استولت عليه العافية، فهو لا يعرف قدر النعمة بأمنه حتى يخاف، كما لا يعرف قدر النعمة بعافيته حتى يصاب» [2] .

والملاحظ أن الماوردي يتكلم في الأمن، من واقع فهمه للطبيعة الإنسانية، ويؤكد أن حالة الأمن كما هي ضرورة اجتماعية، فهي حالة نفسية، ولذا كان تأكيده على توفير الأمن العام في المجتمع وللإنسان الفرد، وفي جميع الأحوال أما ما عدا ذلك، وفيما عدا قصد الإنسان إيقاع الجور والظلم، فإن على الإنسان أن يتقلب بين حالتي الخوف والرجاء، بتذكر قدر النعمة حين الخوف، وباستبدال الشكر بالشكوى، والصبر بالجزع، وحينئذ يحس بالأمن النفسي الحقيقي.

وفي ضوء تقريرات الماوردي في هذه القاعدة، نلمح جهد الماوردي في إقرار القواعد اللازمة لاستقرار المجتمع، وصلاح الحياة، سواء على المستوى الظاهري أو الداخلي، وكما يريد ضمان المساواة فإنه يريد ضمان التنوع في

---

(١) لمرجع السابق، ص١٤٥.

(٢) لمرجع السابق، ص١٤٥.

الإنتاج والإبداع، وذلك بتوفير الجو الآمن والمحيط الصحي المتحرر من الخوف فتتاح الفرصة للإبداع الفردي والاجتماعي، وهذا بفضل الأمن.

ولا غرو، فحياة الإنسان والمجتمع، والإحساس بالأمن، قيمة إسلامية كبرى، يدل عل ذلك كثير من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة الطاهرة، وما عاشه الخلفاء الراشدون، وفي هذا ضمان إسلامي للمجتمع والأفراد من الانهزام من الداخل، وذلك بالمحافظة على تماسك المجتمع والأفراد.

القاعدة الخامسة: الخصب:

إن الأساس الاقتصادي مهم غاية الأهمية لأي مجتمع ولأي دنيا، فالخصب والرخاء وتوافر الموارد الاقتصادية من أهم أسباب صلاح المجتمع، وذلك لأنه يساعد على:

١ ـ اتساع النفوس في الأحوال.

٢ ـ اشتراك الناس في الخصب والرخاء، وهذا يؤدي إلى قلة التحاسد والتباغض بين الناس.

٣ ـ اتساع النفوس، وكثرة المواساة والتواصل.

٤ ـ الغني والاستغناء المورث للسخاء والأمانة [١].

والخصب يعني الغنى والوفرة، وهذا سبب من أسباب صلاح المجتمع، وضيق الموارد في المجتمع وندرتها يؤدي إلى الفساد، وما يضاد أسباب الصلاح، «وكما أن صلاح الخصب عام فكذلك فساد الجدب عام، وما عم به الصلاح إن وجد، عم به الفساد إن فقد، فأحري أن يكون من قواعد

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٥.

الصلاح ودواعي الاستقامة » [1] .

وبتعبير آخر، يمكن القول إنه يتناول الأساس الاقتصادي، والذي يرى أنه لا بد وأن يكون وفيرا، أي اقتصاد وفرة، لا اقتصاد ندرة، ذلك أن الأول سبب من أسباب الصلاح، أما الثاني فسبب من أسباب الفساد، وهذا الخصب يتأتى من وجهين: « خصب في المكاسب، وخصب في المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها، وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلٓهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها » [2] .

فها نحن مرة أخرى أمام تلك النظرة التكاملية في فكر الماوردي، فهو يربط بين الموارد الاقتصادية وهي هبة من الله تعالى، والعدل المتوفر في المجتمع، وبين المكاسب الناتجة عن تصنيع الموارد والاستخدام الأمثل لها، وتوفير الأمن بين الناس. ذلك التكامل الذي يميز الإسلام والفكر الإسلامي الصحيح، بل إنه كما نلاحظ يكامل بين كافة القواعد التي أقامها كأس لصحة الحياة.

وإن عَنَى هذا، فإنما يعنى ذلك التكامل الذي يجب أن تتسم به التربية، بحيث تكامل بين القيمة الثقافية والقيمة الاقتصادية لها. وبالطبع لم يكن الماوردي يعني هذا بالضبط، بل إن هذا مما يوحي به كلام الرجل، ويمكن أن ينعكس على التربية، ويمكن أن يطرح من خلاله فكر يحل أو يساعد في حل إشكالية التناقض القائم بين القيم الاقتصادية والقيم الفكرية خاصة وأنه يطرح فكره على أساس أصولي ديني صالح.

وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة النظر القائلة بأنه « لا يمكن الفصل بين

---

(1) السابق، ص١٤٦.
(2) السابق، ص١٤٦.

التعليم باعتباره عملية خلقية تهذب الذوق، وتزيد من أمن الناس وتبعث فيهم الرضا، وبينه باعتباره عملية تنمي في الأفراد المهارات والقدرات التي تزيد من مكاسبهم والتي تمكنهم من الارتقاء بمستويات حياتهم المعيشية والثقافية على السواء.. ومعنى ذلك أنه من قبيل التضليل معالجة الاقتصاد وكأنه جزء منفصل عن الثقافة أو النظر إلى الثقافة، وكأنها فارغة من أي مضامين اقتصادية »[1] إذا نظرنا تلك النظرة، فإن الماوردي يجعل الجانب الاقتصادي أساسا مهما متكاملا مع الجوانب الأخرى السياسية والفكرية والأخلاقية، ويجعلنا نقرر أن الفكر التربوي يأتي على صيغة التكامل، وذلك لأن الأساس تكاملي، وتأتي فكرة العمل القائم على العلم عند الماوردي تطبيقا لهذا وبرهانا عليه، وسيتضح هذا في وقته.

وعموما، فإن هذه القاعدة أساسية وضرورية لمجتمع صحيح سليم، ولقيام تربية صحيحة وسليمة، بل يلقي على التربية أعباء هامة، سوف نراها فيما بعد.

القاعدة السادسة: الأمل:

ويقصد به أمل في طول العمر، والفسحة فيه، حتى يكون هذا باعثا على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، واقتناء ما ليس يؤمل في دركه، وهذا أيضا باعث نفسي داخلي، يجيء للإنسان من أمله في الخلود.

ووظيفة الأمل في غاية الأهمية، إذ أنه يساعد على الإبداع والتراكم الحضاري المادي والفكري، وبالتالي يساعد على التواصل والاستمرار الحضاري، ودورته، فالتالي يستفيد من صنع الأول، وهكذا، ولولا هذا

---

(١) د. محمد الهادي عفيفي: في أصول التربية ـ الأصول الفلسفية للتربية ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة، ١٩٧٦، ص٢٣٦.

«لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى، وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء فيه» [1] ولذلك كان من رفق الله تعالى بالإنسان، أن رزقه اتساع الآمال حتى يعمر الدنيا، ويتم بهذا العمران صلاحه وصلاحها، وينتقل العمران من جيل إلى جيل، «فَيُتِمُّ الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويَرُمُّ الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة» [2]

والماوردي يلمس هنا حقيقة هامة جدا في تطور الحضارة والعمران، فالحياة الإنسانية لا بد لها من التطور، والعمران والحضارة لا يمكن أن يقتصرا على أمة دون أمة، يرث الثاني الأول وهكذا في دورة مستمرة، يستمر معها العمران والحضارة.

ونلاحظ هنا حقائق ثلاثا يؤكد الماوردي عليها:

١ ـ أن الإنسان باتساع أمله في العمر وفي الحياة يبني ويعمر، لأنه «لو قصرت الآمال، ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل إلى من بعده خرابا، لا يجد فيها بُلْغَةً، ولا يدرك منها حاجة ثم تنتقل إلى من بعده بأَسْوَأَ من ذلك حالا، حتى لا يَنْمى فيها نبت ولا يمكن فيها لَبْث» [3].

٢ ـ أهمية التراكم الحضاري الفكري والمادي، لأنه يساعد على قضاء حوائج الإنسان، ويساعد في استمرار النمو العمراني والحضاري، فيؤدي إلى اكتمال دور الإنسان وإتمام هذا الدور.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٦.
(٣) المرجع السابق، ص١٤٦.

٣ ـ أهمية وضرورة الإصلاح والابتكار والإضافة والاختراع الصالح لحياة الإنسان على الأرض، وإصلاح دنياه ودينه، لأنه لولا هذا لما كان بوسع الإنسان أن يواصل تأدية رسالته المنوطة به والمكلف بها، وهنا تأتي أهمية وضرورة التوارث الحضاري، إلا أنه ليس كل متوارث سليم وصحيح، ومن هنا تأتي أهمية التصحيح والإضافة والابتكار، وإلا لما أصبح لحياة الإنسان معنى.

هذه الحقائق الثلاث متصلة بأمور الدنيا، إلا أنها مهمة للآخرة، فالأمل في الدنيا بطولها غير مرغوب فيه، أما الأمل في الآخرة فهو المطلوب، وطبقا للحقائق السابقة وبتعاونها وتكاملها وتفاعل الإنسان معها فإن ذلك يؤدي بالإنسان إلى دور أحسن في الحياة، أما الأمل الذي يوحي للإنسان بأنه ما زال في العمر اتساع وبالتالي يؤجل صالح الأعمال، وغير ذلك من هذا القبيل، فغير مطلوب، لأنه من أقوى الأسباب في الغفلة عن الآخرة، وإهمال الاستعداد لها، ولذا فعلى الإنسان أن يزجر نفسه عن الأمل في الآخرة، ويسوسها بالتقوى والبر، ولا يطيل أمله في الدنيا على حساب الآخرة، وهكذا يعيش الإنسان حالة وسطي بين أمل فسيح في الدنيا، وأمل منقطع في الآخرة، فيؤدي هذا إلى الإحساس بالأمان والسكينة والرضا بالله والاطمئنان له، وبالتي أمان نفسي وبناء حضاري مخلص خالص في الدنيا مع استعداد للآخرة.

وحتى لا يقع الإنسان في الوهم والخطأ، يذكر الماوردي أن هناك فارقا بين الآمال والأماني حتى لا يعيش الإنسان في وهم الأماني، والآمال هي ما تقيدت بالأسباب، فهي أفكار وخواطر تتقيد بالأخذ بالسبب أي بسبب تحقيقها، وهذا غير الأماني، لأنها لا تتقيد بأسباب، فالأمل إرادة تتحقق بالإمكانية وممارسة الأسباب، أما إذا كانت مما يتعذر تحقيقه، ويُفَوّتُ الأخذ بأسبابه أصبحت أماني، لعدم إدراك أسبابها، فالأمل رجاء تعلق به قلب

الإنسان ليحققه، أما التمني ففوق الرجاء، وهو داع للكسل وأحلام اليقظة، والقعود عن الحركة، فهو أقرب إلى الجمود [1].

هذه القواعد إذا تحققت بتكامل، كان تحققها أكبر داع إلى صلاح أحوال الدنيا، وتنظيم جملة الأفراد، ولعل هذا ما دعى الماوردي إلى القول بـأنـه « إن كَمّلَتْ فيها كمل صلاحها » ولكن « بعيد أن يكون أمـر الدنيـا كـاملا، وأن يكون صلاحها عاما شاملا، لأنها موضوعة على التغير والفناء، مُنْشَأَةٌ على التصرم والانقضاء » [2].

وبهذه الملاحظة الدقيقة تكون هذه الشروط عبارة عن معايير أو مثال يكون كمال المجتمع بمدى اقترابـه منـه، أو تحقيـق أكبر قسـط منـه، ويكـون فساده بمقدار ابتعاده عنه، والماوردي بعقليته الدقيقة يـدرك هـذا، ويـرى أن تحقيق كل هذه الشروط مجتمعة بعيد، لأن هذا كمال، والدنيا وأحوالها لا يمكن أن تصل إلى حد الكمال، إذ أنها مخلوقة ومن أهم خصائصها التغير والفناء، وهي على ذلك لن تصل إلى كمال دائم مستمر، إذ أنها إذا كملت نقصت، وإذا نقصت كملت أو حاولت أن تصل إلى كمال، وهكذا.

ومن أجل ذلك، فإن الدفع والصراع من أجل تحقيق مجتمع صحيح سليم قضية واردة، وذلك في إطار التغيير والتغير، والتفاعل والدفع بين قوي الخير وقوي الشر، وهذا يؤدي إلى تحقيق أكبر قسط من الشروط الواجب توافرها لإيجاد حياة أفضل، أو حتى المحاولة.

وهذا يعني بطريقة أخرى، أو بمنظور آخر، أن هناك فعالية لشيء هام هو التربية التي تعتمد تلك القواعد، وتقوم على التوسط والتوازن في كل شيء

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٧.

وتحقيق نفعي الدنيا والآخرة، والتوسط بين التشاؤم والتفاؤل، تقوم على إعداد الفرد ليكون لبنة أساسية في المجتمع، من أجل تنوع الأفراد بطريقة تحقق خير المجتمع والأفراد.

٢ ـ أسس العلاقات الاجتماعية والمسئولية

إن كل نظام اجتماعي له أسس في علاقاته الاجتماعية، وأيضاً له عدته التربوية الخاصة به، التي تقوم بتنمية الشخصية الإنسانية، وهذا أيضاً منوط بالارتباط والتعامل والتفاعل مع الأفراد الآخرين، ولا شك أن تأثير الأفراد في علاقاتهم على الفرد أثناء الطفولة والشباب يعتبر أحد العوامل المهمة في تشكيل شخصية الفرد، بل ويرى البعض «أن الكثير من الفشل في اكتمال الشخصية، ينتج من النزاع فيما بين جمهورين مختلفين، ينتمي الطفل لكليهما»[1]. ولا شك أن تنظيم العلاقات الاجتماعية العامة شيء هام للغاية لأنه ينعكس على المجموعة الملاصقة للفرد والتي تؤثر فيه تأثيراً بالغاً.

ومجموع الأفراد البعيدين أو القريبين من الفرد النامي تنعكس علاقاتهم عليه بطريقة أو بأخرى، لأن هؤلاء ينظمون البيئة التي ينمو فيها، بل ويشكلون تلك البيئة الإنسانية اللازمة لهذا النمو، وبالتفاعل معهم تكون الشخصية الإنسانية علاقات، وتقع عليها مسئوليات، ومن ثم «فالعلاقات الإنسانية ليست ضرورية فحسب لنمو أي نوع من الشخصية ولإكساب التأثير الذي يحدث من دوائر أوسع في المجتمع قوة وفاعلية، ولكنها تذهب أبعد من ذلك لتحدد طبيعة ونوع الشخصية التي تنمو، ومن النادر أن نجد ميزة لفرد لا

(١) برتراند رسل: التربية والنظام الاجتماعي (ترجمة سمير عبده) ـ الطبعة الثانية ـ دار الحياة ـ بيروت ـ ١٩٧٨، ص٨٣.

يمكن أن ترجع آثارها إلى خبرة مع أفراد آخرين، فطرائق الحديث وتناول الطعام والسير تعكس بصفة عامة عادات الأفراد الذين نما الفرد معهم، وجذور المستويات القيمية والأهداف والمثل العليا ومفاهيم الصواب والخطأ نجدها في الثقافة التي نربى فيها الفرد »[1].

فشكل الشخصية ونوعها إنما هو انعكاس للعلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع أو البيئة المرجهة لنمو هذه الشخصية، وهذه العلاقات إنما تنتج عن تفاعلات اجتماعية، « ففهم الجماعة ومعاييرها ومعتقداتها وجزاءاتها تمد الفاعل بعاملين أساسيين هما:

الأول: كيف يجب عليه أن يسلك، أو الشكل المناسب للفعل في كل موقف على حدة؟

الثاني: مادا ينوقع من الآخرين كرد فعل لما يقوم به من سلوك في كل موقف من المواقف الاجتماعية التي يعيشها الفرد.

ويؤدي التفاعل الاجتماعي المستمر بين عدة أفراد أو جماعات إلى ظهور العمليات الاجتماعية، كالتعاون والتنافس والصراع والتوافق وانقسام الناس إلى طبقات اجتماعية »[2].

ويمكن القول إذن، أن تحديد العلاقات الاجتماعية أمر مهم لأي دارس للتربية وذلك لأهمية العلاقات الاجتماعية للتربية، ولذا فليس غريبا أن نرى عند الماوردي تناولا لتلك الأسس والعلاقات وأصول المسئولية الاجتماعية، وتناوله ينبثق أساساً من الروح الإسلامية، فهو يذكر أسساً للعلاقات

---

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية (مرجع سابق) ص٣١٢، ص٣١٣.

(٢) د. نبيل محمد توفيق السمالوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع ـ الطبعة الأولى ـ دار الشروق ـ جدة ـ السعودية ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ص ٢٢٤، ٢٢٥.

الاجتماعية والتي يصلح بها حال الإنسان والمجتمع، سواء فيما يتصل بالبيئة الاجتماعية ونظافتها، أو بالعلاقات والتفاعلات الاجتماعية، وذلك ضماناً لإيجاد أفراد صالحين لأنفسهم وللمجتمع.

وهذه الأسس والأصول تعتمد علي أسس الفردية الصالحة، وهي قاعدة هامة وأساسية يجب توافرها للفرد حتى يمكنه أن يقيم علاقات اجتماعية في وسط تفاعل اجتماعي سليم، ويصبح عضواً نافعاً للجماعة التي يعيش في ظلها، وقواعد الفردية الصالحة، أو صلاح الفرد هي:

١ ـ أن يملك الإنسان نفساً مطيعة إلى رشدها، منتهية عن غيها (وقد تناولنا هذا من قبل)[١].

٢ ـ الألفة الجامعة بين الأفراد، وبها تنعطف القلوب، ويندفع بها المكروه.

٣ ـ المادة الكافية، والتي تسكن بها النفس الإنسانية، ويستقيم أَوَدُهَا بها.

وسنقوم بدراسة العاملين الأخيرين أو بالأصح الأساسين أو القاعدتين الأخيرتين، باعتبارهما أساسين لبناء الذات الفردية الاجتماعية، حاملة المسئولية الاجتماعية، لتشارك وتعيش في المجتمع، خاصة وأن الإنسان محتاج إلى بيئة اجتماعية سليمة صحيحة لكي تتم عملية التنشئة الاجتماعية في جو صحيح، والتي تنتج في النهاية قدراً من الكفاية في الشخصية الإنسانية بحيث تمكنها من الاضطلاع بالمسئوليات الاجتماعية الملقاة عليها من قبل المجتمع.

أ ـ الألفة الجامعة:

هذه الألفة من خواص الجانب الاجتماعي في الشخصية المسلمة، باعتبارها «تجاذب يشد الفعل الاجتماعي المختار والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية بعضها

---

(١) راجع مبحث الطبيعة البشرية.

إلى بعض »[1] وهي تؤدي إلى القوة في الترابط، والصحة في التوافق، والسواء، والمتعة في التضام، فهي التي تشذ بناء الجماعة المسلمة بعضه إلى بعض[2].

ووظيفتها الاجتماعية هامة، لأنها داعية إلى التماسك الاجتماعي، واستقرار بنائه، والماوردي يدرك هذا، ويدرك أهميته للفرد والجماعة، لما فيها من داع إلى التناصر والسلامة الاجتماعية، ولما توفره من جو اجتماعي سليم صحيح لنمو الشخصية الاجتماعية.

ويستشهد في هذا المجال بحديث لرسول الله ﷺ يقول: «**المؤمن آلف مألوف ولا خير فيمن لا يَألَفُ ولا يُؤْلَف، وخير الناس أنفعهم للناس**» وأيضاً «**إن الله تعلى يرضي لكم ثلاثاً، ويكره لكم ثلاثاً، يرضي لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال**» [3] ..

ويرى أن كل هذا حث من النبي ﷺ علي الألفة، تلك الألفة « تجمع الشمل وتمنع الذل »[4]، ولهذا يفصل أسباب الألفة.

أسباب الألفة:

يحلل الماوردي أسباب الألفة إلى خمسة، وهي:

١ ـ الدين.
٢ ـ النسب.
٣ ـ المصاهرة.

---

(١) د. سيد أحمد عثمان: المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، ص٢٨.
(٢) المرجع السابق، ص١٠.
(٣) أدب الدنيا والدين، ص١٤٩.
(٤) لمرجع السابق، ص١٤٩.

٤ ـ المودة.

٥ ـ البر.

وفي تحليله نلاحظ عمق فهمه للبناء الاجتماعي الذي أقره الإسلام، وفيما يلي نتناول هذه الأسباب بإيجاز، لما لها من أهمية بالغة في توضيح ضرورة الثقافة لقيام العمليات الاجتماعية التربوية الصحيحة.

١ ـ الدين:

وهو أول الأسباب وأقواها في إحداث الألفة والتماسك الاجتماعي، وترجع أهمية الدين في هذا المجال إلى:

١ ـ أنه باعث على التناصر.

٢ ـ أنه مانع من التقاطع والتدابر.

ويستشهد على ذلك بما روي أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقاطعوا ولا تدابروا، ولا تحاسدوا، وكونوا عباد الله إخواناً. لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث»[١].

والدين كان وما يزال ـ «من أكثر العوامل تأثيراً في حياة الأفراد والمجتمعات. وليس صحيحاً ما يدعيه البعض، من أننا في عصر (العقل) وبالتالي فنحن في عصر (الشك)، والشك بطبيعته ـ نقيض الإيمان، الذي عليه يقوم الدين، وإنما الصحيح، هو أننا نعيش في عصر الدين أكثر مما عاش الإنسان في أي عصر سابق»[٢]. إذن فالماوردي يؤكد هذا في عصره،

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٩.

(٢) د. عبد العي عبود: الملامح العامة للمجتمع الإسلامي ـ الكتاب التاسع من سلسلة الإسلام وتحديات العصر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ فبراير ١٩٧٩، ص٤٠.

وما يزال هذا يتأكد حتى اليوم، فالعقيدة الدينية هي فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التي تدين بها، وهي من أقوى دواعي الألفة والتماسك بين الأفراد.

وإذا كان الدين من أهم أسباب التآلف، فإن الماوردي يتناول قضيتين أساسيتين ومهمتين في هذا المجال:

القضية الأولى:

تتصل بموقف الدين من تراث الجاهلية العشائري المرتبط بالسلالة، يقول الماوردي، إن الدين يحذر «من تراث الجاهلية، وإحَنِ الضلالة»[1] ومما لا شك فيه أن لهذا أثره الكبير في توليد قوة الدفع الحضاري، وإدراك الماوردي هذا ووعيه به، يطلعنا على إدراكه صنيع الإسلام في الإنسان العربي الذي كان «يعيش دورة سلالية عشائرية قبلية، بعصبيتها ونعراتها»[2] دائراً فيها يفخر ويفتخر، وذلك عبر معتقداتها وتقاليدها وأعرافها وعاداتها وتقاليدها، وفيًّا لذاته المتمحورة حول العشيرة التي من أجلها يحارب، ولتدعيمها ينجب، وبمحاسنها يتغنى، نافراً من أي قيم أو مثل أو مبادىء أو أي شيء لا يتم لحساب ذاتيته العشائرية السلالية، ولا تتمشى مع ما ينتمي إليه، هكذا كان حاله، إلى أن جاء الإسلام، فعرف العربي، «دورة انتقالية، دورة الصهر والائتناس لما هو إيجابي في داخله، ينميه تحت ريادة النبوة ـ الوحي منيراً الطريق للعقل، وما هو سلبي يحاول حصره وحصاره توطئة لإذابته مرحلياً أو تحويله من عامل إعاقة إلى حافز دفع لمسيرته التاريخية نحو آفاق أوسع وأشمل تعم الانتماء إليه تحت راية الإسلام، فلقد جاء تعاليم السماء مخاطبة من خلاله ومن حوله الإنسان، وفي كل زمان ومكان لتتجاوز به دورة السلالية إلى دورة

---

(١) ادب الدنيا والدين، ص١٤٩.

(٢) د رشدي فكار: نظرات للإنسان والمجتمع من خلال القرن الرابع عشر الهجري ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٤٠١، ١٩٨٠، ص١٦.

الرسالة، مركزة على إحداث تغييرات جذرية في ذاته أساساً، قبل أن تقوم بتغييرات في محيطه ومجاله، وأكدت الرسالة على أن تغير النفس في حد ذاتها سابق لكل تغيير، وأن ذاتا غير واعية بما لديها لا يمكن أن تعي ما لدى الآخرين »[1].

صحيح أن الإسلام فعل هذا، ولكن جذور الجاهلية التي بترها الإسلام وقطعها، لم تنمح تماماً، بل ظلت موجودة تظهر حيناً وتختفي حيناً، خاصة في عصر الماوردي المشحـون بكافة المتغيرات، فلقد ظلت هناك فئات انصهر مظهرها وبقي جوهرها بخلفياته وحماساته الجاهلية، وكانت هذه معوقاً حضارياً، والماوردي وعَي هذه الحقيقة أو لعله وعاها وأدركها جيداً، لأنه لاحظ ورأى آثارها، وكان تعبيره صادقاً في هذا المجال، فالدين ليس فقط عنصر تجميع وتأليف، بل أيضاً واق ومحذر من العودة لتراث الجاهليـة وإحـن الضلالة، والتمركز حول الذات أو السلالة أو العشيرة، وكأنه يدرك وظيفة الدين ودوره في الدفع الحضاري العام للمجتمع والأفراد عن طريق الإلف والتآلف والتجمع في سبيل الهدف الواحد.

القضية الثانية:

وهي قضية تتصل بقوة الدافعية الدينية، فيقرر أنه بقوة الدين في النفوس تكون العداوة فيه، فالإنسان « قد يقطع في الدين من كان به باراً وعليه مشفقاً »[2].

فالدين كعقيدة وفكرة موجهة تغلب النسب، كما حدث مع أبي عبيدة بن الجراح المسلم الذي قتل أباه يوم بدر، لأن طاعة الله أقوى من طاعة النسب

(١) المرجع السابق، ص١٨.

(٢) أدب الدنيا والدين (مرجع سابق) ص١٥٠.

حتى ولو كان الأب أو الأم، نظراً لأن قوة الدين هي التي توجه السلوك في مثل هذه الحالات، وهي أرجح من أي قوة أخرى.

وكأن الماوردي يلمس جانباً من أهم جوانب الإنسان، ومن أهم ركائز فطرته، فَمَعَ أن الدين عامل مجمع للناس، إلا أنه بقوته يجعل الإنسان يقف إلى جانب الحق، ولو على حساب أشياء أخرى، ومنها العلاقات الاجتماعية الواهية القائمة على أساس غير ذلك الأساس، وبقدر قوة العقيدة والاعتقاد وتمكنه في النفوس يكون سلوك الإنسان وتوجيهه.

وتتصل بهذه المشكلة أو تلك القضية، قضية أخرى، هي قضية التمذهب، والتي تؤدي إلى الاختلاف لأنها تدخل في العقيدة، فقد «يختلف أهل الدين على مذاهب شتى وآراء مختلفة، فيحدث بين المختلفين فيه العداوة والتباين مثلما يحدث بين المختلفين في الأديان، وعلة ذلك أن الدين والاجتماع على العقد الواحد فيه لَمَّا كان أقوى أسباب الألفة، كان الاختلاف فيه من أسباب التفرقة، وإذا تكافأ أهل الاديان المختلفة والمذاهب المتباينة، ولم يكن أحد الفريقين أعلى يداً، وأكثر عدداً كانت العداوة بينهم أقوى، والإحن أعظم لأنه ينضم إلى عداوة الاختلاف تحاسد الأكفاء، وتنافس النظراء [1].

وكما نلاحظ فإن الرجل يلفت النظر إلى قضايا أساسية في السبب الأول للألفة أو بالأصح إلى قواعد فكرية أساسية، سياسية واجتماعية بفكر ثاقب، وعقل نافذ، ونلمح من وراء ذلك أن هذه القضايا تنبثق عن إيمان الماوردي بالإنسان الملتزم بالعقيدة الواثق من صدقها وصحتها وحتمية الانتصار والسيادة.

إنه يؤمن بأن الإسلام صاحب فعالية في النفوس المؤمنة به، الصادقة في إيمانها، والموقنة بأنها ستنتصر، وأنها قوية الإرادة لأن استمدادها من خالقها،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

وأنها حين اختارت الإسلام، فقد اختارت مجموعة قَيّمَةَ من القيم والمثل التي يمكنها وتقدر على دفع حياتها ثمناً للالتزام بها. وعموماً فإن في كلام الرجل ما يشهد، ولذا سنكتفي بما قاله لنخلص بمؤشرات معينة فيما يلي:

١ ـ أن الدين من أهم وأقوى الأسباب الداعية للألفة التي هي سبب من أسباب التماسك الاجتماعي، خاصة إذا كان موحَّدًا موجِّهًا لجميع الأفراد في المجتمع فهو يساعد على أداء المجتمع لرسالته الحضارية، إذ يحفظ الفرد والمجتمع في آن واحد.

٢ ـ أن قوة العقيدة والدين في النفوس تؤدي إلى الوحدة والتماسك الاجتماعي وحين يظهر التراث السيء السابق للدين، والذي قد يظهر فى بعض النفوس، فإنه يكون ذو تأثير سيء، إذ أنه يعود بالإنسان إلى السلالية والعشائرية والعادات القبلية البغيضة التي تعرقل وتوقف الإنسان عن الأداء الحضاري المأمول والمتوقع منه.

٣ ـ أن الاختلاف في المذاهب كالاختلاف في الدين، يؤدي إلى الاختلاف بين الأفراد، خاصة في حالات التمذهب الأعمى والتعصب المذهبي، والذي يؤدي إلى العداوة والتباغض والتباين، حيث يحاول كل فريق أن ينصر مذهبه على الآخرين، مما يؤدي إلى التأثير السيء على العلاقات الاجتماعية.

٤ ـ أن الاجتماع على الدين كالعقد، إذا اجتمع عليه الناس كان من أقوى أسباب التآلف والوحدة، فالاجتماع على الدين ـ إذن ـ عقد، وهو يوجه الاختيار نحو ما آتى به الدين التزاماً، وقد كان لفكرة العقد هذه أثرها.

ولا شك أن هذا يلقي آثاره على التربية وله مردوده عليها، ولها آثارها فيه، خاصة في المجتمعات التي يكاد الدين يكون فيها واحداً، وغالبية سكانها

يدينون بدين واحد، وعموماً فإن وظيفة الدين في التربية واضحة، إذ أنه يساعد على الاتساق التربوي والاجتماعي، وتقوية روح التآلف الاجتماعي، خاصة وأنه يمثل فلسفة المجتمع والأفراد.

وهنا يمكن القول أن هناك إسقاطات معينة على التربية ويمكن الاستفادة من أفكار الماوردي في مجال تربيتنا المعاصرة، فالاهتمام بالدين يجب أن يكون شاغل التربية، لمعرفة الحقيقة، وتكوين الاتجاهات الموحدة، وخاصة الممارسات الدينية، لما لها من أهمية في توحيد الاتجاه التربوي، وحل كثير من المشكلات الإنسانية، ولذا فمن المناسب جداً أن يتضمن المنهج الدراسي حقائق الدين في كل فروعه، حيث هناك مجال خصب وفسيح لمناقشة تلك الحقائق، خاصة وأن حقائق الدين الإسلامي تتصل بكافة مظاهر الحياة. وينبغي إبراز الفعالية الاجتماعية للدين، وكذلك تجليات تلك الفعالية في الجوانب المختلفة من حياة المجتمع.

٢ ـ النَّسَبُ:

وهذا الأساس يتصل بالعلاقات العائلية وصلة الرحم، وهو من أسباب الألفة والتماسك الاجتماعي، وتنمية المسئولية الاجتماعية لدى الإنسان، ويعلل الماوردي ذلك بقوله «لأن تعاطف الأرحام وحمية القرابة، يبعثان على التناصر والألفة، ويمنعان من التخاذل والفرقة، أَنَفَةً من استعْلاَء الأباعد على الأقارب، وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب»[١].

ويقسم الماوردي جملة الأنساب إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ والدون.

ب ـ مولودون.

(١) المرجع السابق، ص١٥٠

جـ ـ مناسبون.

ويذكر أن لكل صنف من هؤلاء منزلة من البر والصلة، وعارضا يبعث على العقوق والقطيعة، ويفصل في ذلك تفصيلا كما يلي:

أ ـ **الوالدون:** هم الآباء والأمهات والجدات والأجداد، هؤلاء موسومون بخلقين هما:

الأول: لازم بالطبع وهو الحذر والإشفاق، وهذا طبعي فطري في الإنسان، وهو لا ينقل عن الولد وإن كان عاقاً، ويذكر أنه «روي عن النبي ﷺ أنه قال: الولد مبخلة مجهلة مجبنة مَحْوَنَة»، «فأخبر أن الحذر عليه يكسب هذه الأوصاف ويحدث هذه الأخلاق»[1].

الثاني: وهو حادث بالاكتساب، أي مكتسب. وهو الحب، وإن كان أساسه فطري، إذ أن حب الإنسان لولده في الصغر، مركوز في الفطرة، ولكنه ينمو مع الأيام، ولكن قد ينصرف الإنسان عن هذا الحب، خاصة وأن هذا الحب يتعلق بالأمل والرجاء بالولد، ويأتي الحب على قدر الأمل، فإذا خاب الولد يضعف الحب، وربما ينقلب إلى عداوة تستتبع أموراً بين الطرفين، «وليس ذلك لبغض منه، ولكن لسلوة حدثت من عقوق أو تقصير، مع بقاء الحذر والإشفاق الذي لا يزول عنه ولا ينتقل منه»[2].

والأمهات أكثر إشفاقاً وأوفر حباً «لما باشرن من الولادة وعانين من التربية، فإنهن أرق قلوباً، وألْيَن نفوساً، وبحسب ذلك وجب أن يكون التعطف عليهن أوفر، جزاء لفعلهن، وكفاء لحقهن، وإن كان الله قد أشرك بينهما في البر وجمع بينهما في الوصية فقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً﴾ وقد روي أن رجلا أتى إلى النبي ﷺ فقال إن لي أما أنا مطبعها،

---

(١) المرجع السابق، ص١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص١٥١.

أقعدها على ظهري، ولا أصرف عنها وجهي، وأرد إليها كسبي، فهل جزيتها؟ قال: لا ولا بزفرة واحدة، قال: ولم؟ قال: لأنها كانت تخدمك وهي تحب حياتك وأنت تخدمها وتحب موتها»[1].

إذن فالصلة بين الوالدين والمولودين متبادلة، فواجب على الآباء والأمهات الاهتمام بالمولودين، ورعايتهم والمحافظة عليهم صحياً واجتماعياً وحسن معاملتهم وواجب على الأبناء البر بالوالدين، وهذا كفيل بإشاعة الحب والألفة والمودة في الجو العائلي، فتزداد الأسرة قوة، ويصبح مناخها صحيحا سليما صالحاً لنماء الأفراد، ولا يخفى أثر ذلك في تكوين الشخصية الاجتماعية والفردية القوية.

ب ـ **المولودون:** هم الأولاد وأولاد الأولاد.

وهؤلاء «مختصون مع سلامة أحوالهم بِخُلُقَين، أحدهما: لازم، والآخر منتقل، فأما اللازم فهو الأنفة للآباء من تَهَضُّم أو خمول، في مقابلة ـ الإشفاق في الآباء «وأما المنتقل» فهو الإدلال وهو أول حال الولد، والإدلال في الأبناء في مقابلة المحبة في الآباء، لأن المحبة بالآباء أخص، والإدلال بالأبناء أمس»[2].

ولإشاعة جو الألفة والبر والرحمة، وجب على الآباء أن يكونوا عطوفين، والأولاد رشداء، وفي هذا إشارة إلى نوع ولون التربية التي يجب أن يتلقاها الولد، فإنه إن رُبِّيَ على البر والعطف والحب والحنان، كان باراً بوالديه معظماً إياهما والعكس صحيح. ويحلل الماوردي تلك الظاهرة في قوله: «ثم الإدلال في الأبناء قد ينتقل مع الكبر إلى أحد الأمرين، إما إلى البر والإعظام وإما إلى الجفاء والعقوق، فإن كان الولد رشيداً، أو كان الأب براً عطوفاً صار

(١) المرجع السابق، ص١٥٢.
(٢) المرجع السابق، ص١٥٢.

الإدلال براً وإعظاماً،... وإن كان الولد عاويا أو كان الوالد جافيا صار الإدلال قطيعة وعقوقاً »[1].

ويدلل على حقوق الوالدين على أولادهم، ويسوق الكثير من الشواهد والأدلة على ذلك، ويستشهد على تلك العلاقة المتبادلة، بحديث شريف « قال النبي ﷺ: رحم الله امرءاً أعان ولده على بره »[2] يعني بتوفيته حقه ورفقه به.

جـ ـ **المناسبون:** وهم من الآباء والأبناء، ممن يرجع بالقرابة إلى تعصيب أو رحم.

وهؤلاء يختصون « بالحمية الباعثة على النصرة » وهي « أدنى مراتب الأَنَفَـةِ، لأن الأَنفَةَ تمنع من التَّهَضُّم والخمول معاً، والحَمِيَّةُ تمنع من التهضم، وليس لها في كراهة الخمول نصيب إلا أن يقترن بها ما يبعث على الألفة »[3].

وهؤلاء واجب مواصلتهم وملاطفتهم، فذلك أوكد أسباب الألفة، وإذا أهملت تلك المواصلة والملاطفة غلب على هذه الصلة مقت الحسد ومنازعة التنافس فصارت المناسبة عداوة، والقرابة بعداً، « وقال الكندي في بعض رسائله: الأب رب، والولد كمد، والأخ فخ، والعم غم، والخال وبال، والأقارب عقارب »[4] وهذا القول يعكس كيف أن صلة النسب تنقلب إلى عكس ما يراد لها، ومن أجل ذلك « أمر الله بصلة الأرحام، وأثنى على واصلها، فقال تعالى: **﴿والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب﴾** قال المفسرون: « هي الرحم التي أمر الله

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٥٣.
(٣) المرجع السابق، ص١٥٣.
(٤) المرجع السابق، ص١٥٣.

بوصلها ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب في المعاقبة عليها »[1] .

ويستشهد بأكثر من حديث من الأحاديث الشريفة ، ثم بأقوال الحكماء والبلغاء والأدباء والشعراء .

٣ ـ المصاهرة:

وهي ثالث أسباب الألفة ، ذلك لأنها « استحداث مواصلة ، وتمازج مناسبة صَدَرَا عن رغبة واختيار وانعقدا عن خيرة وإيثار ، فاجتمع فيها أسباب الألفة ومواد المظاهرة »[2] .

ويستشهد في هذا المجال بآية كريمة: **﴿وَمِنْ آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾** وأيضاً **﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾** .

والمصاهرة سبب في تأليف الأعداء ، حتى يصير المنافر مؤانساً ويصبر العدو مولياً ، « وقد يصير الصهر بين الاثنين ألفة بين القبيلتين وموالاة بين العشيرتين »[3] .

وإذا كان المقصود من المصاهرة الزواج والنكاح ، وبهذه المنزلة من أسباب الألفة فإنه يحلل أسباب الزواج ويرى أنها خمس: المال والجمال ، الدين والألفة والتعفف ، ويروي: « روي سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: تنكح المرأة لأربع: لمالها ولجمالها ، ولحسبها ، ولدينها ، فاظفر بذات الدين تربت يداك » .

ويحلل تلك الأسباب ، ويرى أن العقد القائم على أساس المال أوهن أنواع

---

(١) المرجع السابق ، ص١٥٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص١٥٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص١٥٥ .

الزواج. وكذلك الجمال وإن كان أدوم من المال، أما العقد القائم على الرغبة « في الدين، فهو أوثق العقود حالا. وأدومها ألفة، وأحمدها بدءًا وعاقبة، لأن طالب الدين متبع له، ومن اتبع الدين انقاد له، فاستقامت له حاله، وأمن زلله » (١).

أما العقد الذي يعقد رغبة في الألفة، فإن القصد منه يكون على أحد وجهين:

أ - إما أن « يقصد به المكاثرة باجتماع الفريقين والمظافرة بتناصر الفئتين ».

ب - وإما أن « يقصد به تألف أعداء متسلطين استكفاء لعاديتهم وتسكينا لصولتهم » (٢).

أما التعفف فهو « الوجه الحقيقي، لعقد النكاح وما سوي ذلك فأسباب معلقة عليه، ومضافة إليه » (٣).

وهناك شروط يشترطها ويفصل فيها، فهناك شروط محصورة تجعل الزواج أدوم وهي الدين والعفاف والعقل، والكفاءة، وقد ينضم إلى هذه الشروط شروطاً أخرى ذاتية من صفات الذات وأحوال النفس « ما يلزم التحرز منه، لبعد الخير عنه وقلة الرشد فيه، فإن كوامن الأخلاق بادية في الصورة والأشكال » (٤). وهناك نوع من الزواج غير محصور شروطه، لأنه يختلف باختلاف الأحوال « وينتقل بتنقل الإنسان والأزمان، فإنه لا يستغنى به عن موافقة النفس ومتابعة الشهوة ليكون أدوم لحال الألفة، وأمدُّ لأسباب الوُصْلَة » (٥).

---

(١) المزجع السابق، ص١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٧، ١٥٨.

(٥) المرجع السابق، ص١٦٠.

ويحلل الماوردي بعد ذلك السبب الباعث على هذا النوع، ويشترط شروطاً في كل واحد، فإذا كان العقد لطلب الولد فلهذا شروطه، وإذا كان للقيام بما يتولاه النساء من تدبير المنازل فله شروطه أيضاً، وإذا كان للاستمتاع فله شروطه أيضاً.

وعموماً فإن الرجل يقيم أسسا ويستنبط قواعد لبناء الأسرة بناء سليماً، وذلك في الأساس هو عقد النكاح واختيار المرأة، إنه يستمد من مبادىء الإسلام ويقيم شروطه وفكره على هذا الأساس، وكل تحليلاته التي أوردها إنما توحي في النهاية، بالاهتمام بأمر المصاهرة والزواج لما فيه من أساس تربوي، تقام عليه ممارسات سليمة أو غير ذلك، ولذا فإن إفاضة الرجل في هذا المجال إنما تعنى اهتماماً بالغاً بإقامة جو عائلي وأسري سعيد صالح لتربية النشيء تربية صحيحة.

إن الأسرة هي مركز إشاعة روح الألفة، مما يؤدي إلى بناء اجتماعي قوي، لأنها المسئولة عن تهيئة البيئة التي تصلح وتسمح للطفل بتنمية كافة قواه ومهاراته، إنها تُكَوِّنُ الجو الأسري النظيف، ولا غرو فالأسرة هي الوحدة الأولي في المجتمع التي يحتك بها الطفل احتكاكاً مستمراً والمُحْتَوِي الأول الذي تنمو فيه أنماط التنشئة الاجتماعية.

٤ - المؤاخاة:

وهي الرابع من أسباب الألفة، وهي تعود إلى كافة الأشخاص في المجتمع، وترجع أهميتها إلى أنها «تكسب بصادق الميل إخلاصاً ومصافاة، وتحدث بخلوص المصافاة وفاء ومحاماة، وهذا أعلى مراتب الألفة»[1].

ويحلل الماوردي أسباب وأوجه الأخوة إلى نوعين، وكلاهما يتأتى

(١) المرجع السابق، ص١٦٢.

بالاكتساب، والوجه الأولى من المؤاخاة حادث كسبا بالاتفاق والثاني مكتسب بالقصد والاختيار. ولكل منهما أسباب ومراتب، يعدد منها:

(١) التجانس في حال يجتمع فيها ويؤتلف.
(٢) المواصلة ووجود الاتفاق.
(٣) المؤانسة وسببها الانبساط والسرور.
(٤) المصافاة وسببها خلوص النية.
(٥) المودة، وسببها الثقة، وإذا اقترنت بالمعاضدة كانت الصداقة.
(٦) المحبة، وسببها الاستحسان.
(٧) الإعظام، وهو ناتج عن استحسان فضائل النفس.
(٨) العشق، وهو ناتج عن استحسان الصورة والحركات.

والعشق آخر «الرتب المحدودة، وليس لما جاوزها رتبة مقدرة ولا حالة محدودة، لأنها قد تؤدي إلى ممازجة النفوس وإن تميزت ذواتها، وتفضي إلى مخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها، وهذه الحالة لا يمكن حصر غايتها ولا الوقوف عند نهايتها، وقد قال الكندي: الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك»[1].

أما الأخوة المكتسبة بالقصد، فتنتج إما عن الرغبة، وإما عن الفاقة والاحتياج إلى اصطفاء من يأنس بمؤاخاته ويثق بتصرفه وموالاته. وعلى الإنسان أن يتحرز من دخلاء السوء، ويجانب أهل الريب ليكون موفوّر العرض، سليم الغيب.

ويشترط شروطاً معينة للصديق وهي: العقل، والدين، وأن يكون محمود الأخلاق، وأن يكون لدى كل واحد ميلا للآخر، ويرى أنه إذا اكتملت هذه الخصال في إنسان وجب إخاؤه وتعين اصطفاؤه، ثم يذكر أدب الإنسان

(١) المرجع السابق، ص ١٦٤.

مع إخوانه، وحق الأخوة، والنصح لهم، ووجوب زيارتهم ومودتهم، وغير ذلك مما يساعد على إشاعة الألفة بين الإخوان، ويؤدي إلى تماسك المجتمع.

إن الأخوة الصادقة القائمة على الحب تشكل معياراً أساسياً للعملية التربوية، خاصة وأن تأثيراتها مختلفة متشعبة متغلغلة في المجتمع، وبالتالي تؤثر تأثيراً بالغاً في توجيه نمو الطفل والإنسان عموماً، والرجل يفيض في فصل المؤاخاة إفاضة واسعة، ولكنا وقفنا على أهم الملامح، مما يفيدنا هنا.

٥ ـ البر:

وهو خامس أسباب الألفة، ذلك «لأنه يوصل إلى القلوب ألطافاً، ويثنيها محبة وانعطافاً، ولذلك ندب الله تعالى إلى التعاون به، وقرنه بالتقوي له، قال تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوي﴾** لأن له في التقوي رضا الله تعالى، وفي البر رضا الناس، ومن جمع بين رضا الله تعالى ورضا الناس، فقد تمت سعادته، وعمت نعمته» [1].

ويقسم الماوردي البر إلى نوعين:

(أ) **الصلة:** وهي «التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير غرض مطلوب، وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها، ويمنع منه شحها وإباؤها» [2] .. قال الله تعالى: **﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾**

وروى محمد بن إبراهيم التيمي من عروة بن الزبير عن النبي ﷺ أنه قال: «السخي قريب من الله قريب من الناس، قريب من الجنة بعيد من النار، والبخيل بعيد من الله بعيد من الناس، بعيد من الجنة قريب من النار،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٤.

والجاهل السخي أحب إلى الله تعالى من عابد بخيل».

وحد السخاء: «بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة، وأن يُوصَّل إلى مستحقه بقدر الطاقة، وتدبير ذلك الحد مستصعب، ولعل بعض من يحب أن ينسب إلى الكرم ينكر حد السخاء، ويجعل تقدير العطية فيه نوعاً من البخل، وأن الجود بذل الموجود، وهذا تَكَلُّفٌ يفضي إلى الجهل بحدود الفضائل ولو كان الجود بذل الموجود لما كان للسرف موضعٌ ولا للتبذير موقعٌ وقد ورد الكتاب بذمهما، وجاءت السنة بالنهى عنهما» ويضيف قائلا: «وإذا كان السخاء محدوداً فمن وقف على حده سمي كريما وكان للحمد مستحقاً، ومن قصر عنه كان بخيلا. وكان للذم مستوجباً»[1].

هذا ومع وصول الإنسان للبخل، فإن هذا البخل يعتبر ذريعة إلى كل مذمة، ويحدث من الأخلاق المذمومة أربعة أخلاق: «الحرص والشره، وسوء الظن ومنع الحقوق، **أما الحرص**: فهو شدة الكدح والإسراف في الطلب. **وأما الشره**: فهو استقلال الكفاية[2]، والاستكثار لغير حاجة. وهذا فرق ما بين الحرص والشَّرَه».. «وأما سوء الظن: فهو عدم الثقة بمن هو لها أهل، فإن كان بالخالق كان شكا يؤول إلى ضلال، وإن كان بالمخلوق كان استخانة يصير بها مختانا وخوانا، لأن ظن الإنسان بغيره بحسب ما يراه من نفسه، فإن وجد فيها خيراً ظنه في غيره، وإن رأى فيها سوءًا اعتقده في الناس»[3]. وأما «**منع الحقوق**: فإن نفس البخيل لا تسمح بفراق محبوبها ولا تنقاد إلى ترك مطلوبها، فلا تذعن لحق ولا تجيب إلى إنصاف، وإذا آل البخيل إلى ما وصفنا من هذه الأخلاق المذمومة، والشيم اللئيمة لم يبق معه خير مرجو ولا

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٥ وراجع: البغية العليا، ص ٣٢٧.

(٢) يعني عدها أو اعتقادها قليلاً.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٦ والبغية العليا، ص ٣٢٩.

صلاح مأمول » [1] .

وإذا كان البخل غير مطلوب في البر ، ومع أهمية السخاء ، فإن السرف والإسراف والتبذير غير مطلوب ، وعلى هذا فإن المسرف « من زاد على حد السخاء » [2] وقد قال الله تعالى : ﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين** ﴾ .

ويفرق الماوردي تفرقة دقيقة بين السرف والتبذير ويوضح آثارهما على الفرد والجماعة ، يقول : « واعلم أن السرف والتبذير قد يفترق معناهما ، فالسرف هو الجهل بمقادير الحقوق ، والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق وكلاهما مذموم . وذم التبذير أعظم ، لأن المسرف يخطىء في الزيادة والمبذر يخطىء في الجهل ، ومن جهل مواقع الحقوق ومقاديرها بماله وأخطأها فهو كمن جهلها بفعاله فتعداها ، وكما أنه بتبذيره قد يضع الشيء في غير موضعه فهكذا قد يعدل به عن موضعه ، لأن المال أقل من أن يوضع في كل موضع من حق وغير حق » [3] .

والقضية كما نلاحظ ليست قضية المال أو غير المال ، وإنما هي تتعلق بالنفس المتصرفة ، فإن كان السرف والتبذير مذمومين ، فإن الذم يتعلق أكثر بحالة النفس التي تأتيهما ، وتفعلهما ، فتتعدى الحق وتضع الشيء في غير موضعه .

(ب) **المعروف :** وهذا النوع من البر يتنوع نوعين : قولا وعملا .

أما القول « فهو طيب الكلام وحسن البشر ، والتودد بجميل القول ، وهذا يبعث عليه حسن الخلق ورقة الطبع » ، ولا تنبغي المبالغة فيه » ، بل « يجب أن يكون محدوداً كالسخاء فإنه إن أسرف فيه كان ملقاً [4] مذموماً وإن توسط

---

(١) راجع البغية العليا ، ص ٣٣٠ .

(٢) أدب الدنيا والدين ، ص ١٨٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

(٤) ملق : ملقه وملق له : إذا اعطاه بلسانه ما ليس في قلبه .

واقتصد فيه كان معروفاً وبراً محموداً »[1] .

وأما العمل : « فهو بذل الجاه والمساعدة بالنفس ، والمعونة في النائبة . وهذا يبعث على حب الخير للناس ، وإيثار الصلاح لهم ، وليس في هذه الأمور سرف ولا لغايتها حد ، بخلاف النوع الأول ، لأنها وإن كثرت فهي أفعال خير تعود بنفعين ، نفع على فاعلها في اكتساب الأجر وجميل الذكر ، ونفع على المعان بها في التخفيف عنه والمساعدة له »[2] .

وحثا على إتيان هذا اللون من المعروف ولأثره في تماسك الجماعة وفي تحقيقه نفعي الدنيا والآخرة يقول الماوردي « فينبغي لمن يقدر على ابتداء المعروف أن يعجله حذر فواته ويبادر به خيفة عجزه ، وليعلم أنه من فرص زمانه ، وغنائم إمكانه ، ولا يهمله ثقة بقدرته عليه ، فكم واثق بقدرة فاتت فأعقبت ندما ، ومعول على مُكْنَةٍ زالت فأورثت خجلا ... ولو فطن لنوائب دهره وتحفظ عن عواقب مكره لكانت مغانمه مذخورة ومغارمه مجبورة »[3] .

ثم إن المعروف لكي يكون على درجة كاملة له شروط يجب أن تتم ، وبه تكمل ، « واعلم أن للمعروف شروطا لا يتم إلا بها ، ولا يكمل إلا معها ، فمن ذلك :

- « ستره عن إذاعة يستطيل لها ، وإخفاؤه عن إشاعة يستدل بها » .
- « تصغيره عن أن يراه مستكبراً ، وتقليله عن أن يكون مستكثراً لئلا يصير به مدلا بَطِرًا ومستطيلا أشراً »[4] .
- « مجانبة الامتنان به ، وترك الإعجاب بفعله لما فيها من إسقاط الشكر

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ وانظر : البغية العليا ، ص ٣٥٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

وإحباط الأجر »[1].

ـ « أن لا يُحتقَر منه شيئاً، وإن كان قليلا نذراً، إذا كان الكثير معوزاً وكنت عنه عاجزاً فامتنع عنه، وفعل قليل الخير أفضل من تركه »[2].

أما من فعِلَ معه المعروف، فعليه أن يكافيء عليه إن كان من أهل المكافأة، وإن لم يكن من أهلها فعليه « أن يقابل المعروف بنشره، ويقابل الفاعل بشكره.. فإن نشره فقد شكره، وإن كتمه فقد كَفَره »[3].

إن تناول الماوردي لهذا الجانب يشير إشارة قوية، ويدل دلالة واضحة على اهتمامه ببناء الإنسان الفرد بناءذاتياً واجتماعياً صحيحاً، وفي نفس الوقت على صحة العلاقة وإيجابيتها، مما يؤدي إلى تماسك المجتمع وقوته، وبالتالي يؤدي إلى تكوين جو صحي ملائم لنمو الشخصية نمواً سلماً.

ويمكن القول أنه تناول الجماعة والمجتمع معنوياً، بمعنى أنه تناول العلاقات المعنوية الرابطة بين الأفراد، بحيث يشكلون مجتمعاً متماسكاً. يظهر هذا في توضيحاته وتحليلاته السابقة، والمتصلة بأسباب الألفة، ودورها في إحداث التآلف الاجتماعي. ولكن ليس معنى هذا إهمال الناحية المادية في بناء المجتمع، بل إنه تناولها في دقة ووضوح فيما يلي.

ب ـــ المادة الكافية :

وهي تتصل بالجانب المادي في بناء المجتمع، وتعتبر قاعدة أساسية نظراً لأن « حاجة الإنسان لازمة، لا يعري منها بشر » ويستدل الماوردي بقول الله تعالى: ﴿**وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطَّعَام وما كانوا خالدين**﴾ ويعلل

---

(١) المرجع السابق. ص ٢٠٣

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٤

ذلك بقوله « فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة، ولم يستقم له دين، وإذا تعذر شيء منها عليه، لَحِقَه من الوهن في نفسه، والاختلال في دنياه، بقدر ما تعذر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله » [1].

وللإنسان حاجات متنوعة لازمة له، لا يمكن أن يعرى منها، ولا أن يستغنى عنها، وهو إذا فقد هذه الحاجات التي تقوم عليها ذاته، لا يمكن أن تدوم حياته، بل إن الدين يضعف نتيجة ضعف إشباع هذه الحاجات، بل إن دنيا الإنسان تضعف وتصبح هزيلة.

وأسباب الحصول على المادة مختلفة متنوعة، وكذلك الكسب وأوجهه متشعبة مختلفة، وحكمة ذلك: أن هذا الاختلاف علة للائتلاف، وتشعب الحاجات توسعة لطلابها، كيلا يجتمعوا على شيء واحد، وسبب واحد، فلا يلتئمون، أو يشتركون في جهة واحدة، وسبب واحد فلا يكتفون، يقول: « وأسباب المواد مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها كيلا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون » [2].

فهو يقرر إذن:

١ ـ أن أسباب الحصول على المادة متنوعة ومختلفة.
٢ ـ أن المكاسب والأعمال كذلك متنوعة.
٣ ـ أن اختلاف المكاسب والأعمال سبب في الوئام والائتلاف بين الناس.

ثم إن الله هدى البشر إلى أسباب المواد ليهتدوا إليها « بعقولهم، وأرشدهم

---

(١) أدب الدنيا والدين، ص٢٠٨.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٨.

إليها بطباعهم حتى لا يتكلفوا ائتلافهم في المعايش المختلفة فيعجزوا، ولا يعانوا بتقدير موادهم بالمكاسب فيختلوا حكمة منه سبحانه وتعالى»[1] وفي نفس الوقت لم يجعل هذه المواد «مطلوبة بالإلهام، حتى جعل العقل هادياً إليها، والدين قاضياً عليها، لتتم السعادة وتعم المصلحة»[2].

والتوصل إلى المنافع المادية، يتم عن توفر أساسين:

أ ـ المادة أو الأصول.

ب ـ العمل أو الكسب.

يقول: «ثم إنه جلت قدرته جعل سد حاجاتهم وتَوَصُّلهم إلى منافعهم من وجهين بمادة وكسب، فأما المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها وهي شيئان نبت نام، وحيوان متناسل.. وهي أصول الأموال.. وأما الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة والتصرف المؤدي إلى الحاجة، وذلك من وجهين: أحدهما تقلب في تجارة، والثاني تصرف في صناعة»[3] وعلى هذا تكون أسباب المواد المألوفة وجهات المكاسب من أربعة أوجه:

- نماء زراعة.
- نتاج حيوان.
- ربح تجارة.
- كسب صناعة.

ويصنف كل واحدة على حدة، فالزراعة هي مادة أهل الحضر، أما نتاج الحيوان فهو عمل أهل الفلوات وسكان الخيام، أما التجارة فهي فرع لمادتي

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٩.

الزراعة ونتاج الحيوان، وأما الصناعة، فهي تتعلق بما مضي من الأسباب الثلاثة، ثم يقسم الصناعة ثلاثة أقسام:

أ ـ صناعة الفكر.

ب ـ صناعة عمل.

جـ ـ صناعة مشتركة بين الفكر والعمل.

والناس «آلات للصناعات، وأشرفهم نفساً متهيىء لأشرفها جنساً، كما أن أرذلهم نفساً متهيىء لأرذلها جنساً، لأن الطبع يبعث على ما يلائمه ويدعو إلى ما يجانسه» [١]. وأشرف الصناعات عنده صناعة الفكر، وأرذلها صناعة العمل. «لأن العمل نتيجة الفكر وهو مدبره» [٢].

وهو يتابع في هذا المثال اليوناني الأرسطى خاصة للعلم والوجود، وهذا المثال يَعْتَبرُ أن شرف العلم يأتي من شرف موضوعه. فكلما أن موضوعه أشرف كان هو أشرف، والفلسفة الأولي مثلا التي موضوعها الله هي لهذا السبب أشرف العلوم، بينما الطبيعيات التي موضوعها المادة هي أرذل العلوم وأدناها، كما يجاري الماوردي من ناحية أخرى التيار الاجتماعي ـ الثقافي العام الذي كان يميز بين حرف شريفة وأخرى صغيرة مرذولة، متبعاً في هذا التمييز التنظيم الاجتماعي الطبقي منذ العصر الأموي [٣] ولم يقع الماوردي وحده في هذا التمييز المنافى لطبيعة الإسلام، وإنما وقع منه كثير من المفكرين المسلمين.

وصناعة الفكر تنقسم إلى قسمين «أحدهما: ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة كسياسة الناس، وتدبير البلاد»، «الثاني: ما أدت إلى المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية» [٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١١

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٣) د. فهمي جدعان (مرجع سابق) ص ٦٢.

(٤) ادب الدنيا والدين (مرجع سابق) ص ٢١٢

وصناعة العمل فقد تنقسم قسمين «عمل صناعي، وعمل بهيمي، فالعمل الصناعي أعلاها رتبة، لأنه يحتاج إلى معاطاة في تعلمه، ومعاناة في تصوره، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية، والآخر إنما هو صناعة كد، وآلة مهنة، وهي الصناعة التي تقتصر عليها النفوس الرذلة، وتقف عليها الطباع الخاسئة» [1].

والصناعة المشتركة بين الفكر والعمل، فقد تنقسم قسمين «أحدهما: أن يكون صناعة الفكر أغلب والعمل تبعاً كالكتابة. والثاني: أن تكون صناعة العمل أغلب والفكر تبعاً، كالبناء، وأعلاهما رتبة ما كانت صناعة الفكر أغلب عليها، والعمل تبعاً لها» [2].

وبالرغم من قصور هذه النظرة في ميزان الإسلام، فالإسلام لا يميز بين عمل وآخر، بل الكل سواء، بالرغم من هذا، فإن الماوردي يذكر أن كل إنسان له قدرة وإرادة في طلب مواده وكسبه، ولذا نرى افتراق الهمم واختلافها من إنسان لآخر، وكذلك تنوع الأعمال والمناشط الكسبية، وهذا سبب في الألفة والمحبة بين الناس.

وتتمة للحديث عن الكسب والمواد، يتناول قضية الغنى والفقر، وحالات الناس في طلب الكسب، ويرى أنها ثلاث:

١ - فمن الناس من يطلب قدر كفايته، ويلتمس وفق حاجته، من غير أن يتعدى إلى زيادة عليها، أو يقتصر على نقصان منها، ويرى أن هذه أحمد أحوال الطالبين، وأعدل مراتب المقتصدين [3].

ويسوق في هذا المجال عدة أحاديث، فيذكر أنه روى عن رسول

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٢.
(٣) المرجع السابق، ص٢١٣.

الله ﷺ أنه قال: « أوصي الله تعالى إلى كلمات، فدخلن في أذني، ووقرن في قلبي: من أعطى ماله فهو خير له، ومن أمسك فهو شر له، ولا يلوم الله على كفاف »[1].

٢ ـ ومن الناس من يقصر عن طلب كفايته، ويزيد في التماس مادته، وهذا التقصير قد يكون على أوجه:

فيكون تارة كسلا، وتارة توكلا، وتارة زهداً وتقنعاً، وهنا يعود إلى أحكامه المعيارية التقويمية، يقول: « فإن كان تقصيره لكسل، فقد حرم ثروة النشاط، ومرح الاغتباط، فلن يعدم أن يكون كلاً قصيا أو ضائعاً شقياً، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: « كاد الحسد أن يغلب القدر، وكاد الفقر أن يكون كفراً »[2].

وإذا كان تقصيره لتوكل، فذلك عجز أعذَرَ به نفسه، وتَرْكُ حزم قد غَيَّرَ اسمه، لأن الله تعالى إنما أمر بالتوكل، عند انقطاع الحيل، والتسليم إلى القضاء بعد الإعواز، وقد روى معمر عن أيوب، عن أبي قلابة، قال « ذكر عند النبي ﷺ رجل، فذكر فيه خير، فقالوا يا رسول الله، خرج معنا حاجاً، فإذا نزلنا منزلا لم يزل يصلي حتى نرحل، فإذا ارتحلنا لم يزل يذكر الله عز وجل حتى ننزل، فقال ﷺ: فمن كان يكفيه علف ناقته وصنع طعامه؟ قالوا: كلنا يا رسول الله قال: كلكم خير منه »[3].

وإن « كان تقصيره لزهد وتَقَنُّعٍ، فهذه حال من علم بمحاسبة نفسه بتبعات الغنى والثروة، وخاف عليها بَوَائِقَ الهوى والقدرة، فآثر الفقر

(١) المرجع السابق، ص ٢١٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

على الغِنَى، وزجر النفس عن ركوب الهوى، فقد روى أبو الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من يوم طلعت فيه شمسه إلا وعلى جنبتيها ملكان يناديان، يسمعها خلق الله كلهم، إلا الثقلين: يا أيها الناس هلموا إلى ربكم، إن ما قل وكفى، خير مما كثر وألهى»[1].

و «هذه الحال إنما تصح لمن نصح نفسه فأطاعته، وصدقها فأجابته، حتى لان قيادها، وهان عنادها، وعلمت أن من لم يقنع بالقليل، لم يقنع بالكثير»[2].

٣ ـ ومن الناس من «لا يقنع بالكفاية، ويطلب الزيادة والكثرة»[3] وهذه الحالة تدعو إليها أربعة أسباب:

أحدها: «منازعة الشهوات التي لا تنال إلا بزيادة المال، وكثرة المادة، فإذا نازعته الشهوة، طلب من المال ما يوصله إليها، وليس للشهوات حد متناه، فيصير بذلك ذريعة إلى أنَّ ما يطلبه من الزيادة غير متناه، ومن لم يتناه طلبه، استدام كده وتعبه، فلم يف التذاذه بنيل شهواته، بما يعانيه من استدامة كده وأتعابه، مع ما قد لزمه من ذم الانقياد لمغالبة الشهوات، والتعرض لاكتساب التبعات، حتى يصير كالبهيمة التي قد انصرف طلبها إلى ما تدعو إليه شهوتها، فلا تنزجر عنه بعقل، ولا تنكف عنه بقناعة»[4].

السبب الثاني: أن يطلب الزيادة، ويلتمس الكثرة ليصرفها في وجوه الخير، ويتقرب بها في جهات البر، ويصطنع بها المعروف، ويغيث بها الملهوف، فهذا أعذر، وبالحمد أحرى وأجدر، إذ انصرفت عنه تبعات المطالب وتوقى شبهات المكاسب، وأحسن التقدير في حالتي فائدته وإفادته،

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٥.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٦.
(٣) المرجع السابق، ص٢١٦.
(٤) المرجع السابق، ص٢١٦.

على قدر الزيادة، وبقدر الإمكان، لأن المال آلة للمكارم وعون على الدين، ومتألف للإخوان، ومن فقده من أهل الدنيا قلت الرغبة فيه، والرهبة منه، ومن لم يكن منهم بموضع رهبة ولا رغبة، استهانوا به» [1].

السبب الثالث: «أن يطلب الزيادة، ويقتني الأموال ليدخرها لولده، ويخلفها لورثته، مع شدة ضنه على نفسه، وكفه عن صرف ذلك في حقه، إشفاقاً عليهم من كدح الطلب، وسوء المنقلب، وهذا شقي بجمعها مأخوذ بوزرها، قد استحق اللوم من وجوه لا تخفى على ذي لب: منها سوء ظنه بخالقه، أنه لا يرزقهم إلا من جهته» [2].

السبب الرابع: أن يجمع المال، ويطلب المكاثرة، استحلاء لجمعه، وشغفاً باحتجانه، فهذا أسوأ الناس حالا فيه، وأشدهم حرمانا له، وقد توجهت إليه سائر الملاوم، حتى صار وبالا عليه، ومذام له، وفي مثله قال الله تعالى: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم﴾** [3].

ثم يتناول بعد ذلك قضية من بلى بالجمع والاستكثار، ويبخل فلا ينفق في سبيل الله والمجتمع، «وآفة من بُلِيَ بالجمع والاستكثار، ومُنِيَ بالإمساك والادخار، حتى انصرف عن رشده فَغَوَى، وانحرف عن سنن قصده فهوى، أن يستولى عليه حب المال، وبعد الأمل، فيبعثه حب المال على الحرص في طلبه، ويدعوه بعد الأمل على الشح به، والحرص والشح أصل لكل ذم، وسبب لكل لؤم، لأن الشح يمنع من أداء الحقوق، ويبعث على القطيعة والعقوق» وأما «الحرص فيسلب فضائل النفس، لاستيلائه عليها، ويمنع من

(١) المرجع السابق، ص٢١٧.
(٢) المرجع السابق، ص٢١٩.
(٣) المرجع السابق، ص٢٢١.

التوفر على العبادة، لتشاغله عنها، ويبعث على التورط في الشبهات، لقلة تحرزه منها، وهذه الثلاث خصال هن جامعات الرذائل، سالبات الفضائل، مع أن الحريص لا يستزيد بحرصه زيادة على رزقه، سوى إذلال نفسه، وإسخاط خالقه» [1].

وضد ذلك وعلى العكس منه القناعة، ويتناولها الماوردي ويحللها على أساس ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

«أن يقنع بالبلغة من دنياه، ويصرف نفسه عن التعرض لما سواه وهذا أعلى منازل القناعة».

الوجه الثاني:

«أن تنتهي به القناعة إلى الكفاية، ويحذف الفضول والزيادة وهذا أوسط حال المقتنع، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «أما من عبد إلا بينه وبين رزقه حجاب، فإن قنع واقتصد أتاه رزقه، وإن هتك الحجاب لم يزد في رزقه» [2].

الوجه الثالث:

«أن تنتهي به القناعة إلى الوقوف على ما سنح، فلا يكره ما أتاه وإن كان كثيراً، ولا يطلب ما تعذر وإن كان يسيراً، وهذه الحال أدنى منازل أهل القناعة، لأنها مشتركة بين رغبة ورهبة: أما الرغبة فلأنه لا يكره الزيادة على الكفاية إذا سنحت، وأما الرهبة فلأنه لا يطلب المتعذر عن نقصان المادة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٤.

إذا تعذرت » [1] .

ومع اهتمام الماوردي بتلك الأبحاث، وتلك الأصول الاقتصادية ـ الاجتماعية ، المقامة على أساس نفسي فردي ، فإنه يتحدث في معرض الحديث عن الكسب عن الفقر والغنى ويرى أن الفقر مكروه، وبطر الغنى مذموم، وحالة الوسط مهمة، وضرورية، يأتي كل هذا في مجال الاهتمام بالجانب الاقتصادي وإشباع الحاجات الأساسية وحياة المجتمع والأفراد الاقتصادية، وأهمية ذلك، ودوره الأساسي والرئيسي في إحداث التماسك الاجتماعي، ورعاية التنظيم الاجتماعي الجيد.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٥.

خاتمة

وكما نلاحظ، وفي ضوء التحليلات السابقة، فإن الماوردي قد تناول الأصول والقواعد الاجتماعية والفردية وفي محيطها المعنوي، والمادي، تلك الأصول التي يمكن عن طريقها إيجاد مجتمع قوى متماسك، نظيف يصلح كحاضن للتربية، ويصدر في ذلك عن روح وسطية عربية إسلامية، مصدرها القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ونلاحظ فيما تقدم، أنه قدم من الأصول:

- ما يخدم المجتمع الإنساني، ومايساعد على تقدمه، ويضمن له سعادة في تعاون وإخاء، وأمن وطمأنينة، ورخاء، وتكفل سيادة العدل والنظام والخير العام.
- ما يخدم النواحي المادية الاقتصادية، وتضمن تمتعاً بوسائل العيش، وأسباب الرفاهية، على أساس قواعد اجتماعية - نفسية.
- ما يخدم ويضمن حياة فردية اجتماعية سليمة.

ولا شك أن ما تناوله الماوردي فيه مثاليات، وطموحات فكرية، لا بد وأن تجد طريقها إلى الواقع، وليس هناك من طريق يمكن أن تتحقق تلك المثاليات به إلا التربية والتعليم والتأديب والتهذيب.

ويهمنا هنا أن نؤكد أن الماوردي فيما قدم يعتبر مؤصلا اجتماعياً وتربوياً وفكرياً، فكل ما قدمه إنما هـو ـ ومـن وجهـة نظـرنـا ـ تـأصيـل وتـأسيس للتربية، خاصـة إذا أدركنـا أن الموقـف التربـوي بعمـومـه يستنـد أصلا على الأفكار المتصلة بالمجتمع وإطار حياته، وتصوراته عن الإنسان والحياة والكون وغير ذلك من كافة التصورات.

وإذا ما حاولنا إبراز ما قام به الماوردي، وما قدمه هنا ـ تلخيصاً ـ فإنه يمكن إبراز النقاط التالية:

(١) أن الماوردي قدم تصوراً أو إطاراً عاماً، وبالتحديد أرشد إليه، وهو مـا عبر عنه بالدين، إذ هو الموجه الأساسي للحياة طبقاً لوجهات نظـره، إذ أنه يتدخل مُوَجِّهاً في كل ديناميات المجتمع والفرد. ولقد استطاع الماوردي أن يبرز بوضوح الدور الاجتماعي والفردي للإسلام.

(٢) وقد أكد الماوردي على ضرورة وأهمية التوجيه الجيد مع إدارة سليمة وصحيحة، في إطار أهداف جيدة، وهذا ما يظهر جيداً حين يؤكد على أهمية السلطان وضرورة التزامه بالدين وإقامة نـواحيـه وشعـائـره، هذا إلى جانب المهام الأخرى التي أسندها للسلطان.

(٣) وأكد على ضرورة وأهمية توافر الجو الاجتماعي السليم، وضرورة قيام كل فرد بدوره، ولذلك كان ذكر الأسس الواجب توافرها لانتظام المجتمع، وذكر الأدوار للأفراد وأهمية القيام بها لانتظام الحياة في نشاط وحيوية.

(٤) ضرورة توافر الأمن العام الشامل، سواء للمجتمع أو للأفراد، وهو إذ يتوفر، فإنه يكون أكبر حافز على استمرار الحياة في المجتمع واستقرار الأحوال فيه، مما يؤدي إلى إجادة كل مؤد دوره، وأيضاً إجادة العمل التربوي، وبالتالي إتاحة الفرصة للإبداع والابتكار.

(٥) تحقيق تكافؤ الفرص في المجتمع، وإتاحة المجال لهذا المبدأ أن يتحقق مهم، وهذا ما أطلق الماوردي عليه اسم «العدل الشامل» وضمان العدل في كافة جوانب الحياة والمجتمع ينعكس ولا شك على جوانب الحياة التربوية والتعليمية، وهو مطلب، لأنه أكبر داعية لظهور الإبداعات الفردية، وكذلك لظهور القدرات الإنتاجية، وبالتالي إنتاجية وإبداعية النظام التربوي والتعليمي.

(٦) أهمية تحقيق التماسك الاجتماعي، وضرورة توفير أصوله وقواعده، فهذا أدعى لإيجاد مجتمع قوي نظيف.

(٧) ويحتل الأساس الاقتصادي للمجتمع وللأفراد مركزاً ممتازاً، وهو ضروري لأي نظام اجتماعي مع ما يكونه المجتمع من تنظيمات مختلفة، ومنه النظام التربوي حتى يستطيع القيام بالمهام المنوطة به وفي أجواء سليمة وصحيحة.

(٨) قيمة وأهمية العمل والإبداع والتجديد في العمل، مع أهمية عامل الزمن، والوعي به، ونرى ذلك واضحاً في تصوره وذكره للأمل الذي يعطي الإنسان انطباعاً نفسياً عميقاً بأهمية دوره في الحياة وإيجابيته فيها.

(٩) أن التغيير والتجديد الذي يوائم بين المتغيرات الحادثة. وما تقدمه التربية هنا مهم، فالمجتمع يوازن بين المتغيرات الحادثة في حياته، فلا يقف ثابتاً ولا جامداً، وبين المعطيات الأساسية التي تشكل هيكله الأساسي، ومعنى هذا أن التربية ينبغي ويجب أن ترتبط بحركة المجتمع في تغيراته، بحيث يلمس هذا التغير الأساليب والإجراءات والمحتويات وكافة مكونات العملية التربوية كلها.

وجملة، فإن الأصول الاجتماعية في ضوء تحليلاته، ورغم بعض التجاوزات

الواضحة، تلقى أضوائها وظلالها متنوعة وافية وفيرة على جوانب العملية التربوية بكاملها، وربما ظهرت بعض تلك الأضواء خافتة، وهذه الظلال راقصة إلا أنها جلية واضحة، متكاملة في تجليها الواضح، متوازنة توازناً حقيقياً تأخذ وتعطى، تتحرك وتثري بفاعلياتها، في جدل وحركة مستمرة بين الفكر والعمل والإبداع والثبات، إبداعاً لا خروج فيه، بل مضبوط بإيقاع الوحي، وثبات لا جمود، بل مُنْطَلِقٌ في اتجاه الحقيقة، والحقيقة حركة، والحركة تحقيق ذلك الهيكل، وذاك التصور الذي أقامه الماوردي على أساس وأصل إسلامي صحيح ومتين.

الفصل السابع

أهداف التربية عند الماوردي

- تمهيد.

أولا: ماهية التربية.

ثانيا: العوامل المؤثرة في التربية:

- العوامل الفطرية.
- العوامل الاجتماعية.

ثالثا: أهداف التربية:

- إعداد الإنسان لقبول التكليف.
- التربية العقلية.
- تربية النفس (التربية الأخلاقية).
- صلاح أمور الدنيا والآخرة.

- خاتمة.

تمهيد

في ضوء ما قرره الماوردي، وما تناولناه في الفصول السابقة، تأتي أهمية معالجة التربية ماهية، وأهدفا، فالتربية كنظام تنبع من المجتمع، ومن فلسفة الأمة، وهي كنسق فكري لمفكر تناول قضاياها أو بعض قضاياها، تنبع من النسق الفكري الكلي الذي يقدمه أو يتبناه.

أما وقد تناولنا ملامح فكر الرجل العام، سواء فيما يتصل بالتكليف أو الإنسان أو المجتمع وعلاقاته الاجتماعية، والأخلاق، فإنه قد آن الأوان لدراسة فهم التربية وأهدافها عنده، ولقد اجتهدنا في هذا في ضوء ما قرره.

ولقد قرر الشيخ عدة أمور نعتبرها أصولا بالنسبة للتربية وتحديداتها وتتمثل هذه فيما يلي:

١ ـ يعتبر قاضي القضاة أن التكليف أمر ضروري ومهم، فهو رسالة الإنسان في هذه الحياة على وجه الأرض، وهو أي التكليف، لا يقتصر في معناه العام على مجرد العبادات، ولكنه يشمل كافة التصورات الفكرية عن العقيدة والكون والحياة والإنسان، أي نظرة الإسلام إلى هذه الأمور، كما يشمل موقف الإسلام من الإنسان ونظرته إليه وتصوراته عنه، وعلاقة الإنسان بالتكاليف المختلفة وقدرته على الإتيان بها.

٢ ـ أن التكليف لا يقصد منه المشقة، بل هو نعمة من نعم الله تعالى على

الإنسان، وهو مرتبط بالله الواحد باعتباره المنعم عليه بهذه النعمة وواجب على الإنسان أن يتعرف إلى ربه، ليشكره على هذه النعمة.

٣ ـ والغرض من التكليف تحقيق النفع في الدنيا والآخرة، للإنسان الفرد والجماعة، ثم الوصول إلى رضا الله تعالى، والماوردي يهدف من نسقه الفكري عامة إلى إقامة توازن دقيق بين الفرد والجماعة، في إطار التكاليف، وينبثق هذا التوازن من خلال دائرة التكليف الأولى، وهي الدائرة الاعتقادية، فسلوك الفرد والجماعة كله ينبثق من هذه الدائرة، وتتوالى الدوائر بعد ذلك.

٤ ـ ويقيم الماوردي بناء التكليف على أساس قاعدتين هما: القاعدة الفردية النفسية، والقاعدة الفردية الاجتماعية ويأتي نسقه الفكري على هذا الأساس، وتأتي العقيدة عنده فعالة، إذ ينبني سلوك الإنسان على أساس صلته بربه، فليس الإيمان مجرد تصور فكري، إنما هو علاقة وفعالية، وأخذ وعطاء وشد وجذب، ورهبة ورغبة في جميع حالات التكليف.

٥ ـ ولما كان التكليف هو رسالة الإنسان في الحياة، فإن هذا الإنسان لا بد له من تعلم وتربية، إذ من خصائص التشريع الإسلامي توسيع القاعدة العقلية والفكرية، ومن ثم كان الحض على طلب العلم ليكون أساس السلوك الإنساني. ومن ثم يمكن القول أن التربية والتعليم هما أداة تحقيق الأهلية اللازمة للتكليف.

٦ ـ ويقرر الماوردي أيضا أن طبيعة الإنسان قابلة للتكليف، مخلوقة ومعدة من أجل هذا، ولأن التكليف لا يمكن أن يكون بغير تعليم وتربية فهذه الطبيعة قابلة للتربية والتعليم، وهي أيضا لا يمكن أن تكون صحيحة في عافية، إلا إذا توسطت بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة فالدنيا دار تكليف وابتلاء وعمل، والآخرة دار قرار وجزاء.

وواجب الإنسان أن يصرف همه لإصلاح دنياه، ويعطيها حظها من عنايته وجهده، لأن هذا من طبيعته، «ولأنه لا غنى عن التزود منها لآخرته، ولا له بد من سد الخلة فيها عند حاجته»[1] وطبيعته مؤهلة ومجبولة على هذا.

إلا أن الدنيا لا يجب أن تأخذ من الإنسان كل جهده ووقته، ففيها فضول لا بد من تركه، وصرف رغبة النفس عنه.

٧ ـ ومن خلال حديثه عن التكليف رأينا في بنائه الفكري تصوره عن الله القادر الواحد العالم الخبير الْمُكَلِّفُ، وحديثا عن الرسل صلوات الله عليهم، وعن الرسول العربي محمد ﷺ، باعتبارهم مبلغين، والإيمان بمحمد ﷺ يقتضي الإيمان بصدق الرسل وصدق تبليغهم عن ربهم.

٨ ـ ولأن التكليف لا يتم إلا بعلم ومعرفة، فقد رأينا الرجل يركز تماما على أهمية المعرفة والعلم وأن المعرفة ممكنة، إذ لا يمكن للإنسان أن يكون عالما بالتكاليف علما حقيقيا إلا بالتعليم، ليتم أمر التكليف بالعمل بهذا العلم، فالأمر عنده ليس مجرد تعلم أو حرص ومحبة للعلم، وإنما يمتد إلي وجوب العمل بالعلم.

٩ ـ والمجتمع هو إطار وبيئة التكاليف، وقد رأينا تصور الرجل عن المجتمع ورأينا أنه في تصوره قدم وحرص على إقامة المجتمع الإسلامي على أساس نظيف، وتناول تلك الأصول والقواعد الاجتماعية والفردية في محيطها المعنوي، والمادي، والتي تؤكد في النهاية إيجاد مجتمع سليم صحيح صالح ليكون حاضنا سليما للتربية.

١٠ـ والأخلاق، سياج هام لحياة الفرد والمجتمع، وقد أبرز الشيخ أهمية

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص١٣٣.

الأخلاق، وأهمية تربية وتدريب الإنسان على الأخلاق الفاضلة وتطهير النفس من رذائلها، والالتزام بالأخلاق الفاضلة، وقد توسع فيها توسعا كبيرا مما يدل على أن الأخلاق تحتل عنده مكانة ممتازة.

هذه الأصول التربوية واضحة عند الماوردي، وقد عرضناها في الفصول السابقة وأوجزناها هنا في محاولة لاستكمال دراسة فكر الماوردي التربوي، ولنتعرف على ترجمة رؤاه الفكرية في حياة الإنسان.

وسوف يكون ذلك بالإجابة على الأسئلة التالية:

(١) ما فهم التربية، وما العوامل المؤثرة فيها؟

(٢) ما أهداف التربية عند الماوردي؟

أما محتوى التربية والتعليم، والتدريس، ورأيه في التعليم، وحالات المتعلمين، وشروط التعلم وأدب التعلم، وشروط المعلم وآدابه، فقد خصصنا له فصلا مستقلا.

ونحب أن ننوه بملاحظة مهمة، وهي: أن ما نقدمه من آراء فى هذا الفصل هو اجتهاد من جهتنا، فيما يدل عليه كلام الماوردي، وما استوحيناه من خلال أفكاره، وإن كان الاجتهاد أكثر في مجال التنظيم، وإعطاء الأفكار مدلولاتها وعناوينها المتوافقة مع أبحاث التربية الحديثة وبشيء من التصرف.

أولا : ماهية التربية عند الماوردي

يحسن قبل الحديث عن ماهية التربية عن قاضي القضاة أن نشير إلى أمرين مهمين جدا يجب أن يؤخذا في الحسبان:

(أ) أن الماوردي لم يقدم في كلامه وحديثه تعريفا محددا للتربية يمكن الاعتماد عليه في هذا المجال.

(ب) أنه استخدم كلمتين، هما من الجو الفكري العام في هذا العصر (عصر الماوردي) تعبران عن التربية بطريقة أو بأخرى، هما: الأدب والتعليم، وقد أوضحنا أن كلمة أدب تعني التربية[1]، والتعليم يعني التربية أو جزء منها، ذلك أن التربية تضم التعليم، والتخلق بالأخلاق الطيبة، والالتزام بآداب الجماعة، وبعامة العلم والعمل وهذا في حد ذاته تربية.

وللوقوف على معاني التربية عند الماوردي أرهقنا وحاولنا، إذ أن هناك أفكارا متناثرة هنا وهناك في الكتاب، وفي غيره من كتب الماوردي، وقد قمنا بلم طرف من هنا على طرف هناك.. وعامة فإن التربية تعني عنده:

(١) الأدب والتأديب والتهذيب.

(٢) العلم والتعلم.

(٣) التنشئة على مواضعات الجماعة.

---

(١) راجع هذا الكتاب، ص ١٤٤، ١٤٥.

وعموما يمكن ذكر المحددات التي جعلتنا نقول بهذا الذي ذكرناه، وهذه المحددات هي:

١ - الإنسان هو المحور الذي تدور حوله التربية، بل هو مادتها الخام، وإذا كانت طبيعته الفطرية مجبولة على خصائص معينة، بمعنى أنه يخرج للحياة مزودا بقابلية للتأدب والتعلم والتهذيب والتنشئة، فإنه لا يمكن إهمال ذلك، يعني عدم إهمال أو إغفال هذه القابلية[1]. فالإنسان إذن قابل للتعلم واكتساب أنماط معينة من السلوك بالتربية في ظل مواضعات المجتمع وآدابه، وفي ظل المؤثرات المختلفة المحيطة به.

فمن الممكن تشكيل وتوجيه قوي الإنسان وطاقاته بصورة تحقق أهداف المجتمع في تصورها للإنسان، وشكله ومواصفاته، أو المثل الأعلى للمجتمع، فالإنسان يُرَبَّى على أساس هذه المواصفات، وأيضا مواصفات وآداب الجماعة، وتصورها وفكرها، فلكل قوم مواضعة وآداب وتصورات، والإنسان قد جبل على شيم مهملة، وأخلاق مرسلة، منها ما هو محمود، ومنها ما هو مذموم، وفي كلتا الحالتين فإنه لا يمكن إغفال تربية الإنسان، والاكتفاء بالمحمود منها عن التربية والتهذيب.

وهذه التربية لا تنال بتوقيف العقل، ولا بالانقياد للطبع، بل لا بد من التجربة والمعاناة، والتدريب والمعاطاة، حتى أنبياء الله، لا يستغنون عن هذا، إذ أنهم لو استغنوا عن هذا لكانوا مستغنين، ولكنهم غير مستغنين، فلقد تأدبوا بأدب الله، ومن ثم كان مفروضا أن يُرَبَّى الإنسان ويُؤَدَّب ويُهَذَّب[2].

٢ - ونفس الإنسان وطبيعته في حالتها الأساسية، «لا يستغنى محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالمَرْضِيِّ منها عن التهذيب، لأن لمحمودها أضداد

(١) راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠٨.
(٢) راجع: المرجع السابق، ص٢٢٦.

مقابلة، يسعدها هوي مطاع، وشهوة غالبة »[1] فطبيعة الإنسان تتأثر بما يحيط بها، وتُوَجَّه إليه، ومن ثم تكون التربية ـ بهذا المعنى ـ عند الماوردي تهذيب النفس وتأديبها وتوجيهها نحو الخير، وهذا يتأتى بتوجيه النفس إلى رشدها، إذ أن صلاح الإنسان يكون بنفس « مطيعة إلى رشدها، منتهية عن غيها »[2].

وهذا التأديب والتهذيب والتربية للإنسان في إطار البناء الاجتماعي الذي يعيش فيه، ذلك أن الفرد يعبر عن نشاطه وحركته وأفكاره عن طريق أنواع الاتصال بالرموز مع الآخرين، وهذا في حد ذاته تفاعل اجتماعي يؤثر في نوعيات الاستجابة التي يتمثلها الإنسان.

والماوردي يجعل هذا في حسبانه دائما، فالتأديب لازم للأب، ودوره اجتماعي لا شك في هذا، ولذا فإن عليه « أن يأخذ ولده بمبادىء الآداب ليأنس بها، وينشأ عليها، فيسهل عليه قبولها عند الكبر، لاستئناسه بمبادئه في الصغر، لأن نشأة الصغير على الشيء تجعله متطبعا به، ومن أُغْفِلَ في الصغر، كان تأديبه في الكبر عسيرا، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: « ما نحل والد نحلة أفضل من أدب حسن يفيده إياه، أو جهل قبيح يكنه عنه، ويمنعه منه »، وقال بعض الحكماء: « بادروا بتأديب الأطفال قبل تراكم الأشغال، وتفرق البال »[3].

فالتربية والتهذيب لازمين للصغار، وكذلك الكبار، وما هو مطلوب للاثنين هو أدب المواضعة، وأدب الرياضة، لينشأ الأفراد على الآداب الاجتماعية، ليتم تفاعل اجتماعي بين الفرد والبناء الاجتماعي المحيط به. خاصة وأن الإطار الاجتماعي المحيط بالفرد ويعيش فيه هو الذي يشكل شخصيته،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢٨.

ومن ثم نشأة الأفراد على آداب وتصورات المجتمع أمر واجب لا بد منه، وبهذا يتضح معنى التأديب والتهذيب جيدا عند الماوردي.

٣ ـ ويمكن القول إن طبيعة التربية عند الماوردي مقامة على قاعدة فردية اجتماعية، تشمل كافة أفراد المجتمع، وجميع تنظيمات المجتمع، وهي تضم مرحلتين:

أ ـ مرحلة الطفولة والصغار، وهي مهمة لهم، يقوم بها الأب أو الولي أو المعلم.

ب ـ مرحلة الكبار، وهي مهمة إلا أن الإنسان هنا يتولى أمر نفسه، وإن كانت التأثيرات المختلفة لم تنته ولم تتوقف.

ولا تقتصر التربية على التربية الأخلاقية وإن برزت بروزا جيدا عن غيرها عند الماوردي بل تضم التربية الاجتماعية والفكرية وغيرها، والجو الفكري العام عند الماوردي يؤيد هذا ويؤكده، خاصة في معطياته عن مكونات الذات الإنسانية، والاهتمام بالإنسان ككل، وبكافة قواه ومكوناته.

فالماوردي يثبت **للعقل** دورا رئيسا ومهما في حياة الإنسان والمجتمع، وهو دور لا طغيان فيه، ولا تقصير فيه عن حق العقل، فدور العقل في حياة الإنسان معلوم ومشهود، من حيث مسئوليته عن معرفة الأصول الشرعية، وتنظيم الحياة على أساس هذه الأصول الشرعية، فيما فيه نص، والاجتهاد فيما ليس فيه نص، وللعقلاء دورهم الكبير في الحياة، وإذا كان الأمر كذلك فإن أهمية وقيمة العقل تكون واضحة، وكما تهذب النفس بالأخلاق الفاضلة والتأديب، فإن العقل أيضا يحتل مكانته وأهميته في التربية[1].

وإذا كان غرض **التربية الجسدية** الأول توفير الصحة عن طريق النمو

---

(١) راجع: المرجع السابق، ص٢٩، ٣٠، ٣١.

الصحيح للكائن العضوي، وعن طريق علاج جميع العاهات والنقائص، فإنها تستلزم رقابة دائمة وعناية مستمرة بالجسم في جميع مراحل النمو. والاستمتاع بالصحة وامتلاك حال من التوازن الجسدي وحسن سير الوظائف العضوية، أمور جيدة وحسنة في ذاتها، لأنها تعفي النفس من كل قلق على شئون الجسد، ولأنها تصحب بشعور الحبور والرضا والأمن والثقة في الأداة الجسدية والاطمئنان إلى أنها أهل لأن تقدم جميع ما يطلب إليها من جهد [1] وللتربية الجسمية أهميتها في الحياة، حياة الفرد وحياة الجماعة، حياة الفرد النفسية والفكرية.

ويؤكد الماوردي قيمة التربية الجسدية، ويرى أن الجسم له دوره في حياة الإنسان، ويرى ضرورة الاهتمام به، إذ هو معطى مهم في حياة الإنسان ولا ينبغي للإنسان أن يهمل حاجات جسده، والإنسان إذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة، ولم يستقم له دين، وإذا تعذر شيء منها عليه، لحقه من الوهن في نفسه، والاختلاف في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله [2].

فالاهتمام بالجسد وإشباعه وإراحته، وإطعامه وإلباسه وأيضا شرابه شرط ضروري ومهم لحياة الإنسان، لأداء دوره فيها، والقيام بأداء العبادة في معناها الفردي والاجتماعي على وجه أتم. ومعنى هذا أنه لابد وأن يكون للجسم مكان في التربية، وقد رأينا كيف أنه تناول هذا كإلزام أخلاقي يعتمد على مسئولية الإنسان الفرد ومسئولية المجتمع [3].

---

(١) راجع: رونيه أوبير: التربية العامة (ترجمة د. عبد الله عبد الدايم) ـ الطبعة الرابعة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٩، ص٣٨٩، ٣٩٤.

(٢) راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠٨.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص٣٣٥، ٣٣٧.

٤ - والمجتمع ليس مجرد منظومة من الأفكار والتصورات والعقائد فحسب وإنما إلى جانب هذا علاقات اجتماعية، ومنظومة اقتصادية من المواد المنتجة والمستهلكة، «والتبادل مع البيئة لا يتم فقط على مستوى الفكر، وإنما يتم على مستوى الأشياء المصنوعة والموزعة والمستخدمة وفي هذا النشاط الجماعي، لكل فرد وظيفة يشغلها»[1].

وشيخنا الماوردي تناول المجتمع، والعلاقات الاجتماعية، كإطار فكري للحياة الاجتماعية، ولم يقتصر على هذا، بل قدم في إطار هذا تلك المنظومة الاقتصادية، التي لا بد منها لقيام حياة اجتماعية سليمة. إذ يتحدث عن قاعدة الخصب وأهميتها في حياة المجتمع، والمكاسب والمواد وأسباب المكاسب من زراعة ونتاج حيوان، وتجارة وصناعات[2]. ويوضح أهمية التوجيه المهني على قدر فكر عصره.

وإذا كانت التربية الاجتماعية مهمة، لأنها تستهدف تكوين وتنشئة الإنسان على آداب ومواضعات المجتمع، وهذا ما قرره الماوردي، فإن أهمية التربية المهنية لا تخفى، إذ هي تستهدف تكوين وتنشئة الإنسان تنشئة فنية وتكوينا فنيا بحيث يجيد كل إنسان مهنة، إذ من المهم أن يتكيف الفرد مع مهنته تكيفا كاملا لأنها تلائم إمكانياته وأذواقه، وهذا ما يقرره في أكثر من موضع، فهو يقول - مثلا - «فهذه أحوال الخلق التي ركبهم الله عزّ وجل عليها في ارتياد موادهم، ووكلهم إلى نظرهم، في طلب مكاسبهم، وفرق بين هممهم في التماسها ليكون ذلك سببا لألفتهم»[3].

ويمكن القول بعد هذا أننا نلمح من خلال كلام الماوردي أهمية التربية الاجتماعية والتربية المهنية وللتربية في أبعادها بعد اجتماعى مهنى.

---

(١) رونيه أوبير (مرجع سابق) ص٤٦١.
(٢) راجع الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٢٠٩، ٢١١.
(٣) المرجع السابق، ص٢١٢.

ومن خلال ما سبق يمكن القول إن طبيعة التربية و ماهيتها عند الماوردي تتحدد بما يلي:

١ ـ أنها تشمل الإنسان ككل، من حيث هو عقل ونفس وجسد وقلب.

٢ ـ أنها تعد الإنسان للعمل النافع في الدنيا والآخرة.

٣ ـ أنها تعد الإنسان ليفيد نفسه ومجتمعه، وليقوم بأدواره المختلفة.

٤ ـ أنها تنشيء الإنسان تنشئة عقلية سليمة، وتهيؤه للاختيار العقلي الصحيح.

٥ ـ أنها تهتم بالإنسان خُلُقيا واجتماعيا ووجدانيا وجسميا، ومهنيا.

٦ ـ أنها تمتد لتشمل مراحل عمر الإنسان كلها، وإن برز الاهتمام بالكبار أكثر.

وبالجملة، فإن التربية عند الماوردي تهتم بالإنسان لتَحمُّلِ تبعات التكليف ـ وهو شامل متكامل يضم جميع مناحي الحياة ـ من قبل التكليف ومن بعده، وتراعي فطرة الإنسان وطبيعته الفردية والاجتماعية.

ثانيا : العوامل الأساسية المؤثرة في التربية

من المقرر اليوم أن التربية لا تتم في فراغ، بل تتم في جو معين ويؤثر فيها مكونات هذا الجو المحيط، وفي نفس الوقت تتأثر التربية بالعوامل الإنسانية البحتة، سواء فيما يتصل بطبيعة المتعلم نفسه أو بالجو الاجتماعي المحيط. ومن خلال كلام الماوردي يمكن استنباط العوامل والمؤثرات المختلفة التي تتدخل وتؤثر في تشكيل شخصية الإنسان وتربيته، وهي عوامل أساسية مؤثرة، وتتبين فيما يلي:

١ ـ العوامل والمؤثرات البيولوجية والفطرية:

والمقصود بها العوامل الفطرية في الإنسان، كما تتمثل في التغيرات البيولوجية والفسيولوجية، التي تحدث في بنية الكائن العضوية، وأيضا المتغيرات التي تلحق بهذا الكائن من ناحية العقل الفطري، ومن ناحية الطبيعة الاجتماعية، له. وهي عند الماوردي تعني هذا كله، إذ تعني الخِلْقَةُ والْهَيْئَة التي ركب الإنسان عليها لقبول التكليف، وهذا ما نراه عنده عندما يتحدث عن الحاجات الأساسية للإنسان، وهذه الحاجات الأساسية فطرية تؤثر في تربية الإنسان وسلوكه.

ولتأثير هذه العوامل البيولوجية والفطرية الوراثية، نلاحظ أن الماوردي يهتم بالزواج باعتباره أساس هذه الناحية، ولذا فإنه يشترط فيه شروطا معينة وان

كانت تغلب عليها صفات التكليف الشرعي، فأحد الشروط الدين، والثاني العقل، ولكن الماوردي يصبغها بصبغة الوراثة، ويروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**عليكم بالودود الولود، ولا تنكحوا الحمقاء فإن صحبتها بلاء، وولدها ضياع**» فهو ينصح بعدم زواج الحمقاء، طبقا لاستشهاده لأن ولدها ضياع، وهذا سببه أنها تورثه حمقها، فيتسبب هذا في ضياعه.

وشرط ثالث: الأكفاء: والكفاءة الاجتماعية ينضم إليها كفاءة وراثية ويستشهد في هذا بقول رسول الله ﷺ «تخيروا لنطفكم ولا تضعوها إلا في الأكفاء» فالاختيار للنطف ووضعها في الأكفاء، يعني هنا الاختيار الوراثي واختيار الصفات الوراثية الجيدة، ويدل على هذا تلك الحكمة التي يسوقها عن أكثم بن صيفي يوصي ولده: «يا بني، لا يحملنكم جمال النساء، عن صراحة النسب، فإن المناكح الكريمة مدرجة للشرف» وحكمة أخرى لأبي الأسود الدؤلي، حين يقول لبنيه: «قد أحسنت إليكم صغارا وكبارا وقبل أن تولدوا، قالوا: وكيف أحسنت لنا قبل أن نولد؟ قال: اخترت لكم من الأمهات من لا تُسَبُّون بها» وينشد قول الشاعر:

فأول إحساني إليكم تخيري ... لِمَا جِدَةِ الأعراق بادٍ عَفَافُهَا [1]

إن أهمية هذه الصفات وتأثيرها في التربية لا تخفي، وهذا ما لاحظناه من خلال كلام الماوردي، فهو يؤكد على أهمية اختيار الزوجة، حتى تكون تلك التأثيرات جيدة وإيجابية ونراه ينصح في طلب الولد ويؤكد نصيحة رسول الله ﷺ «**اغتربوا لا تضووا**» بمعنى نكاح وزواج البعداء الأجانب، ويرى أن ذلك أنجب للولد، وأبهى للخلقة [2].

ويتأكد هذا عنده في قول: «وقد ينضم إلى هذه الشروط من صفات

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٠.

الذات وأحوال النفس ما يلزم التحرز منه، لبعد الخير عنه، وقلّة الرشد فيه، فإن كوامن الأخلاق، بادية في الصور والأشكال، كالذي روى عن النبي ﷺ أنه قال لزيد بن حارثة: «تزوجت يا زيد؟ قال: لا، قال: تزوج تستعفف مع عفتك... إلى آخر الحديث»[1].

فالماوردي يؤكد على الصفات البيولوجية باعتبارها مؤثرات ذات وزن في التربية وبناء الشخصية وهو في ذلك يتابع الجو الإسلامي العام، والفكر الفقهي خاصة.

وتدل الدراسات الحديثة على أنه لحدوث سلوك لا بد من وجود بناء محدد أي أعضاء جسمية، وجهاز عصبي وعضلي، ونظام من الهرمونات، وغير ذلك، وهي تختلف من فرد لفرد بحيث يمكن القول أن السلوك والتربية يتحددان جزئيا بالعوامل الوراثية[2].

ونلاحظ أيضا إلى جانب ما سبق عند الماوردي، أن التربية تمتد إلى ما قبل الميلاد، متمثلا في اختيار الزوجة الصالحة، بكافة معاني الصلاحية، ولذا نراه يؤكد أن العرب كانوا يتجنبون نكاح الأهل والأقارب، ويرونه مضرا بخلق الولد، بعيدا من نجابته، ويؤكد هذا بقوله: «وكانت حكماء المتقدمين يرون أن إنجاب الأولاد خَلْقاً وخُلُقاً من كان سن أمه بين العشرين والثلاثين، وسن أبيه ما بين الثلاثين والخمسين»[3].

ولا يخفى - الآن - أثر العوامل البيولوجية في التربية وبناء الشخصية، وهذه تؤثر تأثيرا واضحا في التربية وفي بناء الشخصية الإنسانية فهذه المؤثرات

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٨.

(٢) راجع: فوس (ب. م): آفاق جديدة في علم النفس (ترجمة د. فؤاد حطب) - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٧٢، ص٢١١.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٠.

لها تأثيرها في هذا الجانب، بل في بناء الإنسان كله، وهذا ما أكده وأبرزه الماوردي.

إلا أن هذا لا ينفرد بالتأثير بمفرده في التربية، بل هناك تأثيرات أخرى تأتي من جوانب أخرى مهمة جدا، وإذا كانت هذه عوامل داخلية فالأخرى تتصل بعوامل خارجية، بالمجتمع.

٢ ـ العوامل والمؤثرات البيئية الاجتماعية:

إذا كانت العوامل والتأثيرات البيولوجية لها وجودها وتأثيرها في التربية وعلى درجة كبيرة، فإن العوامل والمؤثرات البيئية الاجتماعية لها تأثيرها الكبير في عمليه التربية، وفي بناء الشخصية، وقد تناولنا المجتمع في فكر الماوردي وتوضيحاته حول العلاقات الاجتماعية، وتناولنا نسقه الفكري في هذا المجال تفصيلا، وهنا إيجاز شديد حول تأثيرات البيئة الاجتماعية في التربية.

والبيئة الاجتماعية التي يتشكل الإنسان في ظلها تشمل ما يلي:

أ ـ العادات والمواضعات:

وهي تشكل البيئة الثقافية الأساسية التي ينشأ فيها الفرد وعلى أساسها ـ على أساس اجتماعي ـ وقد رأينا كيف أن الماوردي اهتم بها، بل يجعل التربية على أساسها، وهي من المؤثرات الهامة في التربية، شريطة أن تكون مستحسنة، وهي تؤخذ تقليداً[1]، وتأتي تقليداً أيضاً، أثناء نشأة الطفل مع والديه وإخوانه وأقاربه والجيران. وعلى هذا يكون صلاح أخلاق الإنسان أو فسادها، فصلاحها يكون بصلاح المنشأ وفسادها يأتي من سوء المنشأ[2].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٨.

(٢) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق) ص٣٦.

ولا يرجع الأمر إلى مجرد التقليد، بل أيضاً إلى الاكتساب وتَمَثّل العادات، ولذا نرى الماوردي يركز على أهمية القدوة في التعلم[1] وأهمية أن يكون كل إنسان سائساً لنفسه متحلياً بالأخلاق الجميلة، وأيضاً كل الناس، والمجتمع، وَوَليّ الأمر الذي يجب أن يكون على خلق قويم، ليسوس الرعية سياسة رشيدة قائمة على العدل، ويباشر التدبير الجيد لأحوال الرعية، فيكون قدوة لرعاياه، فأكثر الرعايا أتباع لأولياء أمورهم في الخير والشر، والجد والهزل، والجهل والعلم.

إن التربية تهدف توجيه الفرد والإشراف على سلوكه، وتلقينه لغة الجماعة التي ينتمي إليها، وتعود الإنسان على التقاليد والعادات والأعراف وسنن الحياة المتبعة، وتطبعه بها بما يناسبه ويناسب مجتمعه، وتراثه الذي ينتمي إليه. إن العادات والمواضعات الاجتماعية عامل من أهمل العوامل المؤثرة في التربية.

ب ـ العلاقات الاجتماعية:

وهي تتأثر بالعادات، بل إنها في بعض الأحيان عادة، إلا أن عملية التربية لا تقتصر فقط على العادات بل ينضم إلى ذلك العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والبنى الاجتماعية، وهي عوامل تجعل من تربية الفرد نموذجاً نابعاً من شكل العادات والقاليد والعلاقات التي تمت تربية الإنسان عليها، وهذه العلاقات تأتي على مستويين:

المستوى الأول:

علاقات البيئة الاجتماعية العامة: أي كل ما عدا المنزل والأسرة، ومن هذا المستوى كافة الأنظمة المختلفة الموجودة في المجتمع، مثل النظام السياسي

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٨٦.

والإداري، والنظام الاقتصادي، والنظـام القضـائـي، والمعتقـدات، والنظـام الأخلاقي، والجمالي.

وهذه الأنظمة والأفكار مؤثر هام في تربية الفرد وإعداده، وهي عبارة عن علاقات منظمة بين الأفراد، وهي تمتزج بدم الفرد ولحمه، حتى لتصبح جزءاً من طبيعته، وتؤثر في كل ما يحيط به حتى ليكاد يستنشقها مع الهواء الذي يستنشقه، ويحس سيطرتها عليه، بل ويرى «نفسه مضطراً إلى الخضوع لما تقرره، وصب أعماله في القوالب التي ترسمها، ويشعر بقدسيتها لذاتها ولما يترتب على الخروج عليها من مقاومة اجتماعية ومسئولية وجزاء، وغَنِيٌّ عن البيان أن نظما هذا شأنها خليقة أن تطبع الفرد بطابع خاص، وتترك أثراً بليغاً في مختلف قواه، وتتحكم في مناهج إعداده للحياة، وتشكيل وجدانه وتفكيره، ونزوعه وفهمه لحقائق الكون والاجتماع، وما وراء الطبيعة في صورة معينة توائم طبيعتها وتتفق مع اتجاهاتها العامة»[1].

والأمر كذلك، فإن هذا لم يخرج كثيراً عما أكده الماوردي وتناوله فلقد أكد على الأنظمة المختلفة والعلاقات الاجتماعية المؤثرة فيها[2].

المستوى الثاني:

البيئة الاجتماعية الخاصة: أي كل ما يتصل بالأسرة والمنزل، وأدوار كل أفرادها في الحياة الاجتماعية، فالمنزل والأسرة والأب والأم وغيرهم مؤثر ولا شك في تربية الطفل على ما تواضع عليه مجتمعه وارتضاه عرفه، من نظم وآداب وتقاليد وسلوك وأعمال ومعتقدات[3].

---

(١) د.علي عبد الواحد وافي: الوراثة والبيئة ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبات عكاظ ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٩٣.

(٢) راجع الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

ومن ناحية أخرى فالعلاقات بين أفراد الأسرة ذات تأثير واضح في التربية، ونلاحظ أن الماوردي يتناول هذه العلاقات بتفصيل، فالآباء تربطهم علاقات بالأبناء وكذلك الأبناء، وغير ذلك.

ولقد تناول الماوردي هذه العلاقات على المستويات السابقة، فالمجتمع العام له قواعد يقوم عليها هي من أسس التكليف، وتناول الأنظمة الاجتماعية المختلفة كالدين أو النظام الديني، والنظام السياسي ووظائفه [1]. وتنارل قاعدة العدل كحركة اجتماعية وإنسانية فردية، وكذلك الأمن وأهميته، والخصب والأمل وغيرها، وهي مما تُعتَبرُ قواعد أساسية لإقامة المجتمع، وتوفير البيئة الاجتماعية السليمة لإقامة تربية سليمة.

ثم يتحدث عن الجو الاجتماعي العام وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تصلح أمر الإنسان والمجتمع، فالألفة هي الجو العام الذي يجب أن يسود بين الأفراد والجماعات، ويحلل أسبابها، ويركز ضمن ما يركز على المصاهرة والأسرة، والعلاقات الأسرية، وما ينبغي أن تقوم عليه [2].

ويبين أهمية المودة والبر في علاقات المجتمع الإسلامي، وعامة، فإن الماوردي يتناول القواعد الاجتماعية والعلاقات التي تعتبر أصولا يمكن عن طريقها إيجاد مجتمع قوى متماسك نظيف صالح كحاضن للتربية، وهو يصدر في كل ذلك عن روح وسطية عربية إسلاميـة أقرب إلى التنظير، وإن عالج الواقع.

وتأتي أهمية التربية المنزلية والأسرية، فالعلاقة بين الآباء والأبناء والأمهات وكذلك الأقارب والأصدقاء في فكر الماوردي تعتبر مؤثراً تربوياً هاماً لما لها

---

(١) راجع: الماوردي أدب الدنيا والدين، ص١٣٧ - ١٤٠.

(٢) راجع الماوردي: المرجع السابق، ص١٤٨.

من تأثير بالغ في المتعلمين الصغار والكبار على السواء [1] .

ثم إن المجتمع الإسلامي كله يجب أن يقوم على الإخاء والمؤاخاة، إذ هي تكسب إخلاصاً ومصافاة، ووفاء ومحاباة، وهي مهمة وضرورية للمجتمع، ويجب أن تكون عامة بين الأفراد، ومن هذه المؤاخاة الأصدقاء والصداقة، وتبدو أهمية هذه في توضيحات الماوردي، حين يبين ويؤكد أنه من اللازم اختيار الإخوان والأصدقاء [2] ولا يخفي أثر هذا من الناحية التربوية.

وجملة الأمر أن تناول الماوردي للعلاقات الاجتماعية يوضح أنها هامة ومهمة، والأهم من هذا أنها تبرز حرص الماوردي على إيجاد بنية اجتماعية صالحة وسليمة لقيام تربية سليمة، فشخصية الإنسان وبنائها، يتأثر بما يحيط به من مناخ اجتماعي سليم وعلاقات واضحة مستقيمة، وإذا كانت البيئة سليمة، فإن التربية وبناء الشخصية سيكون سليماً.

وممن تناولهم بالقصد باعتبارهم عنصراً مؤثراً في مجال التربية، وفي تربية الأجيال المسلمة، المعلمون، وقد اشترط فيهم شروطاً، وذكر لهم آداباً، لما لهم من تأثير بالغ وعميق في تشكيل شخصية الإنسان، والمتعلمون يحاكون ويقلدون أساتذتهم ومعلميهم تماماً كما يحاكون آباءهم ويقلدونهم، وهم يشتاقون لما في طباع المعلمين، ويحاولون اقتفاء آثارهم والتشبه بهم في أقوالهم وأفعالهم [3] .

ولعلنا بعد هذا الاستقراء العام لهذه المفاهيم التي تناولها الماوردي والمتعلقة بالمؤثرات المختلفة في بناء الشخصية، وفي تربيتها، نكون قد أوضحنا أهم المؤثرات التي تؤثر في التربية، سواء من ناحية الفطرة أو الوراثة، ومن ناحية

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٠ - ١٥٤. والفصل السادس من هذا الكتاب.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٣ - ١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص٨٣ - ٨٦.

البيئة الاجتماعية، ولعنا نكون ـ أيضا ـ قد هيأنا مناخاً فكرياً طبيعياً لمعرفة أهداف التربية عند الماوردي، أو بمعنى آخر أهداف بناء الشخصية وجوانب تلك الأهداف.

ثالثاً: أهداف التربية

التربية عملية تشكيل الفرد الإنساني في زمان ومكان معينين، فمحور العملية التربوية هو الإنسان، ويتوقف على فهم الطبيعة الإنسانية فهمنا للعملية التربوية، ووضعنا لأهدافها واتخاذنا الوسائل التي تحقق هذه الأهداف، وأيضاً تتأثر هذه الأهداف بالمجتمع، وأهدافه، وتصوراته عن العلاقات الحاكمة له في حركته، وفي صلته بالكون، والله، ويمكننا فهم أهداف التربية الإسلامية في ضوء المعطيات السابقة وكذلك فهم أهداف التربية عند الماوردي في ضوء معطياته الفكرية، في التكليف، والإنسان والأخلاق والمجتمع والمعرفة، وتحديد أهداف التربية يعد من الأمور البالغة الأهمية، لأنها تحدد أولا طبيعة العملية التربوية، وطبيعة العملية التعليمة، إلا أن تحديد الأهداف التربوية ليس عملا بسيطاً بل يعتبر عملية معقدة، «تتطلب مهارات متنوعة، وذلك لأنها تتضمن التفكير الجمعي والفردي والتعبير عن هذا التفكير، مع ربط الفكر والتفكير بالتطبيق العملي»[1].

والهدف التربوي يعني «اتجاهات يبحث عنها المربون لتوجيه هؤلاء الذين يقعون تحت رعايتهم»[2]، وهو يعني: «المتغير المطلوب الذي تسعى العملية

(١) د. فكري حسن ريان: المناهج الدراسية ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ١٩٧٢، ص٢٧.

(٢) فيليب فينكس: (مرجع سابق) ص٨٢٢.

التربوية، أو الجهد التربوي إلى تحقيقه سواء في سلوك الفرد أو في حياته الشخصية أو في حياة المجتمع، وفي البيئة التي يعيش فيها الفرد، أو في العملية التربوية نفسها، وفي عمل التعليم كشرط أساسي وكمهنة من المهن الأساسية في المجتمع »[١].

فالهدف التربوي موضوعه التغير المراد إحداثه في السلوك، ووظيفة الأهداف التربوية بوجه عام تحسين مستوى الفرد، ومستوى الحياة الاجتماعية بما يحتويه من أنظمة وعلاقات مختلفة، ومن هنا يكون الاهتمام بها أمراً ضرورياً تفرضه ظروف الحياة في المجتمع.

ولقد تناول الفكر التربوي الإسلامي أهدافاً للتربية وأغراضاً للتعليم، معتمداً على النظرة الإسلامية للكون، والإنسان والله والحياة والمجتمع، مستنداً في تناوله وتحديده إما إلى القيم التي وردت في القرآن والسنة وإما إلى القيم التي اعتمدها المفكرون المسلمون والتي كانت تسود عصورهم.

ونلاحظ أن أهداف التربية قد تطورت مع تطور المجتمع الإسلامي، فقد كان الهدف الديني هو الأساس، إلا أنه لَمَّا اتسعت رقعة الإسلام وتطور المجتمع الإسلامي، تأثرت بذلك التربية وأهدافها، تأثرت بسبب اتساع الأفق الفكري، ووفرة المحصول العلمي، واختلاف المذاهب والآراء، بحيث انضم إلى الهدف الديني أهدافاً أخرى، وبرز ذلك واضحاً في تنوع الدراسات، واتساع المناهج، وتعدد المذاهب الفلسفية والدينية، حتى أصبح لكل اتجاه أهدافاً يرمي إليها ويتوخاها من التربية.

ولعل في إلقاء الضوء على الأهداف السائدة في عصر الماوردي، عصر القرن الرابع والخامس مما يلقى الأضواء على التربية وأهدافها عند الماوردي

---

(١) د.عمر محمد التومي الشيباني: فلسفة التربية الإسلامية ـ الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ١٩٧٦م، ص٢٨٢.

فلقد اشتملت التربية في هذا العهد على عدد من الأهداف، وإن تركزت الأهداف على نوع معين من تلك الأهداف، برز وتبلور جيداً، وخاصة في ظل المدارس الفكرية المختلفة، ويمكن بلورة هذه الأهداف فيما يلي:

١ ـ الهدف الديني:

وهو هدف عام ظلت التربية الإسلامية تؤكد عليه في كافة العصور، فالحكومة العربية كانت دينية في كل مظاهرها، والقرآن الكريم هو كتاب المسلمين الديني الذي نشأت العلوم المختلفة حوله لخدمته وفهمه. ومن هنا كان التفقه في الدين هو أسمى أهداف التربية الإسلامية، وكان التحلي بالأخلاق الفاضلة كذلك.

٢ ـ الهدف الاجتماعي:

وهو هدف من الأهداف التي سعت التربية الإسلامية إلى تحقيقه، فقد كان الهدف الاجتماعي مما يصبوا إليه المتعلمون كثيراً، فالعلم والتربية تكسب الأفراد مركزاً اجتماعياً مرموقاً بانتمائهم لطائفة العلماء، والتي نالت مركزاً ومكانة رفيعة عند الخلفاء والأمراء، ومن هنا أقبل الناس على التعليم لينالوا المركز الرفيع، وإلا يكفيهم ما يحققونه من لذة علمية وعقلية.

٣ ـ العلم لذاته:

ونلاحظ هذا عند كثير من العلماء الذين أوقفوا حياتهم للبحث والدراسة دون غرض سوي المعرفة والوصول إلى الحق، والذي نؤكده هنا أن هذه الطائفة كانت كثيرة، ووافرة، وما من مؤلف استعرضناه في هذا المجال إلا وجدناه ينص على أهمية طلب العلم لذاته لا لشيء، وإن دل هذا، فإنما يدل على أهمية التجرد في طلب العلم، أما الوظيفة الاجتماعية للعلم، وأهميته في

توجيه المجتمع فقد كانت بارزة وموجودة، إذ لا بركة في علم لا ينفع.

٤ ـ الغرض النفعي:

وليس القصد هنا من النفع، النفع المادي فقط، فلقد كان الكثير من العلماء يتحرزون عن الاكتساب بالعلم، وإن ظهر فيهم من قال بهذا، إلا أنهم في الأعم الأغلب كانوا يعتبرون العلم رسالة، والمقصود بالنفع نفع عباد الله في دنياهم لتصلح لهم آخرتهم، ولكن لا يمنع هذا من أن العلماء كانوا يحرزون من وراء العلم نفعاً مادياً.

٥ ـ الغرض الحزبي:

وهو معبر عن نشوء مدارس كثيرة، كان الغرض منها تأييد مذهب معين، وقد ظهر هذا الغرض بوضوح في القرن الرابع والخامس الهجريين، حيث برز الاهتمام بالتربية الحزبية، هذا إلى جانب الاهتمام بالغرض الديني، ولكن من وجهة نظر حزبية، وقد أثرت الأحزاب والتربية الحزبية في ظهور أهداف جديدة للتربية الإسلامية، خاصة في عصر الماوردي.

فمع بروز الأحزاب وظهورها، كان لا بد من دراسة الجديد للرد على أهل البدع والأهواء، ووجدت مدارس الفقهاء على اختلاف مذاهبها، ومدارس المحدثين، وكلاهما ركز على الجوانب والأهداف الدينية، وما يخدمها، بل وتشددوا في هذا تشدداً واضحاً. وبرزت مدرسة الصوفية التي ركزت في أهدافها على إصلاح الإنسان نفسياً وعقلياً وروحياً، وقطع الشواغل عنه، وركزت أكثر ما ركزت على تربية الوجدان أكثر من أي شيء آخر. وظهرت مدرسة الفلاسفة، التي تحددت أهدافها في تربية العقل والإنسان من أجل حياة مثالية عقلية.

وإلى جانب هؤلاء ظهرت مدرسة الأصوليين وعلماء الكلام، الذين ركزوا

أهدافهم على دور العقل والنقل معاً، وركزوا تربيتهم على تدريب الإنسان على المناظرة، والعناية بالعقل.

ولا نضيف جديداً إذا أضفنا الجامع الأزهر ـ باعتباره مؤسسة الدولة الفاطمية في التربية والتعليم، كما تعتبر مدارس نظام الملك، ومدارس صلاح الدين الأيوبي من هذا القبيل، حيث كانت لها أهدافها الحزبية الواضحة، وهذا مما يؤكد أن التربية الحزبية ولهدف سياسي حزبي، كان مما ظهر في عصر الماوردي، وتبلور لدى كثير من المذاهب[1].

والشيخ الماوردي الفقيه الأصولي، وقف وسط هذه الاتجاهات موقفاً متميزاً واضحاً، لقد كان الرجل يحاول أن يحيي الاجتهاد، وأن يعيد التوازن إلى الفكر الإسلامي، فدعا إلى الاجتهاد وإعمال العقل والتفكير فيما يُلْقَى للإنسان من أفكار ومعلومات، حتى اتهمه بعض من جاء بعده بالاعتزال، ومن ثم كانت له أهدافه التربوية، تتضح أهميتها، خاصة وسط تلك الاضطرابات التي ماج بها عهده في جوانب السياسة والاجتماع والمذاهب.

أهداف التربية عند الماوردي:

تتضح أهمية التربية وأهمية تحديد أهدافها عند الماوردي إذا علمنا أن

---

(١) راجع: أحمد عبد الغفور عطار: آداب المتعلمين ورسائل أخرى في التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ـ ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م ص١٣ ـ ١٥.
و: د. نادية جمال الدين: فلسفة التربية عند إخوان الصفا (مرجع سابق)، ص٢٨٢، ٢٨٣.
و: أسماء فهمي: مبادىء التربية الإسلامية ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٧، ص٧٠.
و: خليل طوطح: التربية عند العرب ـ المطبعة التجارية بالقدس ١٩٣٥ ـ ص١٩ ـ ٣٥.
و: د. ماجد الكيلاني: تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية (مرجع سابق) ص١٠٢ ـ ١٣١.

مشروعه الفكري كله، فيما يتصل بالتربية أو بغيرها كان يهدف إلى توحيد الأمة حول الإسلام، عن طريق إصلاح المجتمع المضطرب، وإصلاح الخليفة والوزراء داعياً إياهم إلى التزام الفضيلة ومنطق العقل المؤيد بالوحي، وذلك لتحقيق الحياة الفاضلة، وتحقيق نفع الدنيا والآخرة، لهم وللمجتمع.

وتأتي أهمية أهدافه من أنه ممثل جيد للفكر الإسلامي الصحيح في توازنه وعطائه، إن الرجل لم يكتف بما درسه في علوم المسلمين، بل اطلع وانفتح على ثقافات الشعوب المختلفة، وكانت أهداف التربية عنده متفتحة، وفكره التربوي كان ممثلا للإسلام، اللهم إلا بعض الأشياء التي تابع فيها فلاسفة اليونان خاصة فيما يتصل بصناعة الفكر [1]. وهو شيء لم يقع فيه وحده بل وقع فيه كثير من المفكرين المسلمين، ممن تابعوا ولو قليلا النموذج اليوناني، وهذا لا نعتبره عيباً بل اجتهاد قد يصيب وقد يخطىء.

وباستقراء فكر الماوردي يمكن أن نبرز أهداف التربية عنده والتي تتمثل فيما يلي:

١ - إعداد الإنسان وتنميته لقبول التكليف:

وهذا الهدف يأتي في المرتبة الأولى عنده، فالإنسان باعتباره هدفَ التكليف يجب أن يعد إعداداً قوياً ليصل إلى درجة الأهلية التكليفية، واعتبار هذا الهدف في المرتبة الأولى، لأنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق لنفعهم، وأقدرهم، أي خلقهم قادرين على فعل ما كلفهم، ورفع الحرج عنهم فيما تعبدهم ليكونوا أقدر على النهوض بفعل أوامر التكليف ومجانبة المعاصي [2].

---

(١) راجع ص ٣١٨ من هذا الكتاب.

(٢) راجع الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٩٤، ٩٥ والفصل الثاني من هذا الكتاب.

ولا يصل الإنسان إلى التكليف الحقيقي ويفهم الأمور التكليفية إلا بواسطة التعليم والتربية، وهذه تفهم عندما تنضج قوى الإنسان وخاصة العقل، فإذا ما تم هذا فإن الحديث يوجه لهذا الإنسان، وهنا نلاحظ تفصيل الماوردي لنواحي التكليف التي يجب أن ينشأ عليها الإنسان:

أ ـ النواحي العقدية وخاصة المتصلة بمعرفة الله وتوحيده، وإثبات بعثة النبي ﷺ وتبليغه عن ربه.

ب ـ النواحي الأصولية، وما يعتبر أصل ومصادر التشريع، وهو الكتاب والسنة. وما احتويا عليه من أوامر ونواهي، والتدريب على الالتزام بها.

ويعني هذا أنه لا بد من شمول الإعداد لكافة نواحي الإنسان. وهذا يشمل الأهداف التالية.

٢ ـ تربية العقل:

يقرر الماوردي أهمية العقل، وأهمية العلم، ومن ثم يوجب ضرورة التعلم، فالعلم باعث على فعل العبادة وقبول التكليف، فالعلم لازم للإنسان وضروري له، وتربية العقل مهمة من أجل هذا.

ومع إقراره لأهمية تربية العقل، فإنه لا يهمل الدين، بل يهتم به اهتمامه بالعقل، ويكامل بينهما، ونلاحظ هنا أنه يرد على بعض من يزعم أن العقل فيه الكفاية، وأن العلوم العقلية أحق بالفضيلة، وأولى بأن تقدم استثقالا لما تضمنه التكليف، واسترذالا لما جاء به الشرع من التعبد والتوقيف، يرد بقوله إن هذا لن تراه فيمن سلمت فطنته وصحت رويته، فالعقل يمنع الناس أن يكونوا هملا أو سدى، يعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم

المتشعبة، وبالتالي يستغنون عن الدين، والعقل إما موجب للدين أو تابع له[1].

إن تربية العقل مع أهميتها لا تستغنى عن التربية الدينية، فالعقل لا يستغنى عن الدين والدين لا يستغنى عن العقل.

وتأتي أهمية تربية العقل لما ذكره الماوردي أنه أصل الدنيا وعماد الدين. وبكماله أوجب الله التكليف، والدنيا مُدَبَّرَةٌ بأمره وبأحكامه، وقد ألف الله به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم[2]. ونلمح هذا من خلال كتاب أدب العلم، ومن خلال الكتاب كله وفي ثناياه. وقد تناولنا أصول هذا في فصل المعرفة[3].

٣ ـ تربية النفس وتهذيبها: (التربية الأخلاقية):

وللنفس تربية تحتل مكاناً بارزاً في فكر الماوردي، وقد تناولنا أصول هذه التربية في فصل الأخلاق[4] ويهمنا هنا أن نبرز أن الماوردي يرى أنه لا بد من تربية النفس وتأديبها وتهذيبها، إذ أن هذه التربية تكفي النفس مساوئها، وينجو الإنسان من غَيِّها[5].

والملاحظ أن هذه التربية تشمل الإنسان طفلا وكبيراً، ويرسم الماوردي الخطوط الأساسية لما يلزم مراعاته من الأخلاق، وما يجب معاناته في الأدب والتهذيب، حتى تصلح نفس الإنسان وترتد عن غيها، وهي في الصغر تعود إلى التعود، وإذا عُوِّدَ الطفل على الأخلاق نما، وهي سجية من سجاياه.

---

(١) راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٥.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص١٩.

(٣) راجع من هذا الكتاب الفصل الرابع.

(٤) راجع من هذا الكتاب. فصل الأخلاق.

(٥) راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٢٣٠، ٢٣١.

ويعود سبب اهتمام الماوردي بتربية النفس، وجعلها أحد أهدافه، إلى أن الإنسان إذا عرف نفسه عرف ربه، وإذا عرف نفسه عرف منها ما يراعيه لصلاحها واستقامتها، ويحفظها من زيغ يحدث عن إغفال أو ميل يكون عن إهمال ليتم له الصلاح، وتستديم له السعادة[1]. وإذا عرف الإنسان «من نفسه ما تُجنِّ وتصور منها ما تُكِنُّ، ولم يطاوعها فيما يجب إذا كان غياً، ولا صرف عنها ما تكره إذا كان رشداً، فقد ملكها بعد أن كان في فلكها، وغلبها بعد أن كان في غَلَبها»[2].

وهدف تربية النفس أن تكون نفس الإنسان مطيعة له، لأنها إذا أطاعته ملكها، وإذا عصته ملكته ولم يملكها، ومن لم يملك نفسه، فهو بأن لا يملك غيرها أحرى، ومن عصته نفسه كان بمعصية غيرها أولى، وتربية النفس تأتي عن طريق النصح والانقياد، أما النصح فهو بالنظر إلى حقائق الأمور فيرى الإنسان الرشد رشداً ويستحسنه، ويرى الغى غياً ويستقبحه، فهو أن تسرع إلى الرشد إذا أمرها، وتنتهي عن الغى إذا زجرها، وهذا يكون من قبول النفس إذا كفيت منازعة الشهوات[3].

وقد أورد الماوردي آداباً ومكارم للأخلاق هي تمام طاعة النفس، وكمال مصلحتها، وأوضح كيف يربى الإنسان نفسه على هذه المكارم، والآداب، وفوائدها في حياة الإنسان الفرد والمجتمع[4].

٤ ـ صلاح أمر الإنسان في الدنيا والآخرة:

غاية تكليف الإنسان عند الماوردي صلاح أمر الإنسان في الدنيا والآخرة

---

(١) راجع: المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٨.

(٤) راجع هذا الكتاب، ص١٨٥.

أو ما يعبر عنه نفع الدنيا والآخرة، وهذا باب واسع يشمل الأهداف السابقة وإن انفردت، ويشمل أهدافاً أخرى.

ولما كان الأمر كذلك فإنه يمكن اعتبار هذا هدف الأهداف للتربية عند الماوردي، وصلاح أمر الإنسان في الدنيا يعني استقامة أحواله فيها، لتستقيم له أمور الآخرة، إن أهمية هذا الهدف تأتي لإقامته التوازن الدقيق بين أمور الآخرة والدنيا، والدين والدنيا، والعقل والوحي.

ومن أجل هذا يشير الماوردي إلى كيفية إصلاح أمر الإنسان في الدنيا وما يلتزم به من أجل تحقيق هذا الصلاح، وهذا يتأتى بتحقيق الأهداف التالية:

أ ـ تربية الإنسان فردياً للأخذ من الدنيا بنصيب.
ب ـ تربية الإنسان اجتماعياً للعيش مع غيره في سلام.

وكلاهما متكاملان، وفي هذا السبيل يرى أن تربية الإنسان اجتماعياً يعتبر هدفاً من أهم الأهداف لتحقيق صلاح الدنيا والآخرة، وهذه التربية تتم بما يلي:

(أ) التربية الدينية، حتى يصير الدين قاهرا للسرائر، وزاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس، نصوحاً لها، وهذا الهدف هو أقوى قاعدة في صلاح أمور المجتمع.

(ب) التربية السياسية، والمشاركة مع الرئيس في تحسين أحوال المجتمع، وذلك بالطاعة لما تراه السلطة صالحاً وفيما لا يغضب الله تعالى، ثم النصح لله ورسوله وللمؤمنين.

(جـ) التربية العدلية أو على العدل، وتعني تدريب الإنسان على أن يكون عادلا مع نفسه ومع غيره وهذا اللون من التربية، والذي نص الماوردي على اعتباره هو الأساس في الممارسات الاجتماعية، ويضم التربية على

الشورى، ومبدأ تكافؤ الفرص، وغير ذلك من المبادىء التي تضمن للإنسان والمجتمع ممارسة اجتماعية سليمة.

(د) التربية المهنية والكسبية، أي تدريب الإنسان على مهنة يتكسب منها وتسهم في إحداث الخصب العام في المجتمع، وهو سبب في استقرار المجتمع، واتساع النفوس في الأحوال، وقلة الحسد والتباغض.

(هـ) تربية الإنسان على الألفة والمعاش مع الغير.

خاتمة

هذه أهم أهداف التربية عند الماوردي، وهناك أهداف أخرى لم يتوسع فيها الماوردي، نظراً لاستقرار أفكار المجتمع عليها، ولأنها أصبحت معروفة عند الناس، وإن إشار إليها إشارة مؤكدة كالتربية الجسمية وما إليها وما يدور حولها.

وغاية الأمر في هذا المجال، أن الماوردي كان يهدف إقامة توازن دقيق في الفكر والمجتمع والإنسان، وطريقه إلى ذلك هو تحقيق وبناء وتنمية الشخصية المتكاملة، التي لا تهمل الدنيا لحساب الآخرة، أو تهمل الآخرة لحساب الدنيا، ولا تهمل النفس ولا المجتمع، ويمكن القول إن الهدف هو بناء الشخصية المسلمة صاحبة الدنيا العريضة، والآخرة السعيدة.

وأداة التربية التعليم والتعلم، عن طريق المنهج، وإبراز أهمية العلم، وتحقيق شروط في التعلم وفي الموقف التعليمي، وشروط في المتعلم والمعلم، ولما كان الماوردي قد أفرد لهذا فصلا في كتابه، فإننا هنا سوف نفصل هذا في فصل كامل، نظراً لأهميته وخطورته في هذا المجال.

الفصل الثامن

التعليم والتعلم عند الماوردي

- تمهيد :

أولا : أهمية العلم .

ثانيا : تقسيمات العلوم .

ثالثا : عوامل مؤثرة في التعلم والتعليم :

١ - عوامل تتصل بالمتعلم

أ - صيانة النفس وطهارتها .

ب - النية والهدف الباعث .

جـ - شروط عقلية .

د - شروط انفعالية وجسمية .

هـ - شروط أخرى .

٢ ـ عوامل تتصل بالتعلم:
أ ـ التدرج في طلب العلم.
ب ـ حالات طلب العلم.
رابعا: صلة المتعلم بالمعلم.
ا ـ الصبر على المعلم وإكرامه:
ب ـ الاقتداء بالمعلم.
جـ ـ الادب مع المعلم.
د ـ الايجابية.
هـ ـ الاختيار.
خامسا: خصائص المعلم الجيد:
أولا ـ الجانب الأخلاقي.
ثانيا ـ الجانب العلمي.
ثالثا ـ الجانب المهني.
سادسا: استمرارية التعلم.
ـ خاتمة.

تمهيد

في هذا الفصل من تناولنا لفكر الماوردي نتناول أهمية العلم، وتحليلات مختلفة للتعلم وجوانبه، وتأتي أهمية هذا في تناولنا ـ تأخيرا ـ من أن التعلم في الحقيقة انعكاس لكافة مكونات الافكار لدى الإنسان والمجتمع فالعلاقة « بين التعلم والمجتمع علاقة متبادلة، أي أن التعلم مؤثر بدوره في المجتمع وليس عبدا يؤمر فيطاع » والتعلم « نشاط اجتماعي ينعكس فيه كافة ما في المجتمع من قيم ومعايير، نشاط يدور مع سائر ما في المجتمع من قوي وتراكيب، بل هو جزء منها، يتأثر بها ويؤثر فيها، في تبادل دائم، مثله مثل أي نشاط اجتماعي، تتردد فيه أصداء ما يحدث في الكيان الاجتماعي كله، وإن بدا مصدر الحركة جد بعيد »[1] ثم إن التعلم هو أداة التربية لتحقيق أهدافها، وهو وسيلة الإنسان لمعرفة التكاليف.

ويأتي تناولنا لهذا الجانب الفكري متأخراً لما سبق بيانه، وليأتي السياق طبيعيا متمشيا مع خطوات البحث، وفيما يلي نفصل ونبرز وجهة نظر الرجل في هذا المجال.

---

(١) د. سيد أحمد عثمان: بهجة التعلم ـ الانجلو المصرية ـ ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ م. ص ١٠.

أولا : أهمية العلم

إن أهمية العلم تظهر من دوره الفعال في الحياة، والمجتمع والإنسان وما يهدى إليه من خير في الدنيا والآخرة، ولذا « فهو أشرف ما رغب فيه الراغب، وأفضل ما طلب وجَدّ فيه الطالب، وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب، لأن شرفه يثمر على صاحبه، وفضله ينمى عند طالبه، قال الله تعالى: ﴿ **هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ فمنع الله سبحانه المساواة بين العالم والجاهل، لما قد خص به العالم من فضيلة العلم، وقال تعالى: ﴿**وما يعقلها إلا العالمون**﴾ فنفى أن يكون غير العالم يعقل عنه أمرا، أو يفهم منه زجرا »[1].

ويرجع شرف العلم من جهة أخرى، إلى ما يعود على الفرد من اكتسابه العلم، فهو أفضل مُقْتَنًى، ويربط الماوردي العِلم بالمفهوم الديني والاعتقادي من خلال الآية الكريمة، « وما يعْقِلُهَا إلّا العَالِمُون » ورؤيته فيها كما لاحظنا، نفي العقل من الله عن الجاهل، وربط الفهم عنه بالعلم، فهو يعطي العلم معنى عقائديا بفهم واسع شامل، ذلك لأن أعلى مراتب العلم ـ إسلاميا ـ العلم عن الله.

ولا يعرف فضل العلم إلا العالم، وفضل العالم لا يُعْرَفُ إلا به، أما الجاهل

---

(١) الماوردي: (مرجع سابق)، ص٤١.

فَيُنْكِرُ فضل العلم، ويعادي العلماء، لأن نفسه لا تميل إلى فكرة، بل تميل إلى المحسوسات والأشياء المنقولة، والمقتنيات المادية، وحياته ملتصقة بها لا تتعداها، ولذا يصل الأمر به إلى محاربة العلم والعلماء، ويعبر الماوردي عن ذلك: « وليس يجهل فضل العلم إلا أهل الجهل، لأن فضل العلم إنما يعرف بالعلم، وهذا أبلغ في فضله، لأن فضله لا يعلم إلا به، فلما عَدِمَ الجهال العلمَ الذي به يتوصلون إلى فضل العلم، جهلوا فضله، واسترذلوا أهله، وتوهموا أن ما تميل إليه نفوسهم من الأموال المقتناه، والطُّرَفِ المشتهاه أن يكون إقبالهم عليها، وأحرى أن يكون اشتغالهم بها »[1].

وهكذا يثير الرجل قضية في منتهى الأهمية، فالمجتمع العالم المتعلم لا شك يحترم العلم والعلماء ويقدرهم، ويُجِلُّهم ويعطيهم حقهم من الوفاء، بتطبيق أفكارهم، أما المجتمع الجاهل فلا يمكن أن يكون اهتمامه إلا بما في عالم الأشياء، وربما لا يَفْهَمُ عالم الأشياء لأنه فاقد لفهمه، غير واع لما فيه، ومن ثم يعادي العلماء ويقف دائما في مواجهتهم.

ومعنى هذا بطريقة أخرى، أو من الجانب الآخر، أنه لا بد من تحقيق المجتمع النظيف العالم المتعلم، وذلك بتكوين وبناء الإنسان المسلم المؤمن الخير، المتمتع بالصحة العقلية والجسمية، بمعنى أنه لا بد من الاهتمام ببناء الإنسان ككل، في كافة مناشطه وجوانبه، بحيث يكون قادرا على التعلم واحترام العلماء، بقوته النفسية والعلمية والعقلية والروحية.

إن أهمية العلم في المجتمع الإسلامي تفوق أهمية أي شيء آخر، فهو مصدر السعادة، مصدر سعادة لصاحبه وإن قَلَّ ماله، أما الجهل فحرمان وإدبار وإن كثر المال، واتسعت الأحوال « على أن العلم والعقل سعادة وإقبال، وإن قل معها المال، وضاقت معها الحال، والجهل والحمق حرمان وإدبار،

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

وإن كثر معها المال، واتسعت معها الحال، لأن السعادة ليست بكثرة المال، فكم من مُكْثِرٍ شقي، ومُقِلٍّ سعيد، وكيف يكون الجاهل الغني سعيدا والجهل يضعه، أم كيف يكون العالم الفقير شقيا، والعلم يرفعه؟ »[1].

ونلاحظ هنا عدة ملاحظات من أهمها:

١ ـ أهمية العلم في الحياة على إطلاق هذه الأهمية.

٢ ـ أن العلم في حد ذاته غِنًى، وإن لم يتعارض مع الغِنَى المادي، إذ لا بد للعلم من وظيفة إلى جانب شهود الحق، وإذن لا تعارض بين الغني المادي والعلم والسعادة، بمعنى أنه لا تعارض إطلاقا بين طلب العلم لذاته، وللمجتمع، إذ هو قد يطلب لذاته وهو لا يتعارض مع ما سبق.

٣ ـ هناك علاقة بين العلم والوقت، أو بين العلم والزمان المعاش، فالزمان فخور بالعلماء فيه، يُمْدَح به، أي بالعلماء، والفخر بالعلم، فكلما كثر العلماء وانتشر العلم، كان الزمان مليئا بالفخر، وكلما قل العلماء وتقلص دور العلم في الحياة، كان الزمان ضئيلا، وفي هذا على ما أرى لمحة دقيقة لدور العلم في التقدم الحضاري، والربط بين العلم وهذا التقدم[2].

٤ ـ أن العقل هو سبيل وأداة العلم، فللتقدم العلمي طريقان:

الأول: التلقي عن الوحي، وهو ما عبر عنه الماوردي بقوله التلقي عن الله، وهو مشتمل على كافة المعتقدات والواجبات، وكافة التكاليف والآداب التعبدية، وهذا لا بد من موافقة العقل له تأملا، وتدبرا وفهما صحيحا، وتحليلا وتركيبا، واستنباطا، وقياسا، وتثبتا وتحققا، واجتهادا.

---

(١) المرجع السابق، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

الثاني: استخدام العقل في النظر والفكر والتدبر، والاختبار والتجربة والممارسات التطبيقية، مع الملاحظة وغير ذلك، وهذه تتصل بأمور الحياة العادية، والممارسات اليومية، وما يحقق الكسب المادي، ويشبع حاجات الإنسان الأساسية والثانوية، وهذا يحتاج العقلَ وأعماله، ولكن في إطار الوحي أيضا.

حد العلم:

ما هو حد العلم؟ وما نهايته؟

يجيب الماوردي على التساؤل قائلا: «واعلم أن كل العلوم شريفة ولكل علم منها فضيلة، والإحاطة بجميعها محال» ويُبْرِز ذلك بدليل: «قيل لبعض الحكماء: من يعرف كل العلوم؟ فقال: كل الناس، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «من ظن أن للعلم غاية، فقد بخسه حقه، ووضعه في غير منزلته التي وصفه الله بها، حيث يقول: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾، وقال بعض العلماء: لو كنا نطلب العلم لنبلغ غايته، لكنا قد بدأنا العلم بالنقيصة، ولكنا نطلبه لننقص في كل يوم من الجهل، ونزداد في كل يوم من العلم» (١).

فالعلم في نظره لا حدود له، وكل علم من العلوم له فضيلته، ولكن الرجل يقرر أن الإحاطة بكافة العلوم في وقت واحد ومكان واحد محال، إذ هذا فوق طاقة العقل البشري، وقدرات الإنسان جميعا، فالعلم لا حدود له، وكل العلوم مطلوبة وشريفة، وبالرغم من إيمان الرجل بالموسوعية، إلا أنه يؤمن ويلح بإيمانه على أهمية التخصص العلمي، إذ لا يستطيع عقل بشري واحد، بل وقدرات الإنسان جميعا أن تحيط بكافة العلوم، ونصيب كل إنسان من العلم بقدر ما يمكنه الإحاطة به.

---

(١) المرجع السابق، ص٥٣.

إن هذه النظرة لأهمية العلم وحدوده، ذات أهمية خاصة للتربية، نظرا لأن العلم يسهم في النمو الإنساني، وإذا كان المجتمع على مستوى الوعي والفهم لأهمية العلم، وحدوده، فإن توجيه نمو العقل الإنساني يكون سليما، ويصبح المجتمع سليما، ينظر إليه نظرة متميزة، لا على أنه مجرد مجموعة من الأفراد يعيشون على أدنى مستوى من الاشتراك، ولكن على أساس أنه مجتمع يتضمن أفراد مشتركين في الوعي والبحث والفهم، يكونون مجتمعات مفتوحة على العلم وتطبيق الأفكار، لا مجرد مجتمعات مغلقة.

ثانيا : تقسيمات العلوم

ويمكن تسميتها تقسيمات المناهج، وهذا هو فكر الماوردي في هذا المجال:

١ ـ قسم العلوم تقسيما يتفق وروح المناهج الإسلامية التي تجعل ما يتعلق بالوحي وعلومه في القمة، وبالتالي يجعل في قمة العلوم والمناهج العلوم الدينية، ومبرره في ذلك، أنه إذا لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سبيل فإنه يجب صرف المجهود والاهتمام، إلى معرفة أهم هذه العلوم والعناية بأولاها وأفضلها، وهي علوم الدين، لأن الناس بمعرفتها يرشدون، وبجهلها يضلون، إذ العبادات ضروية ومهمة في حياة الإنسان، ولا يصح أداء عبادة جَهِلَ فاعلها صفات أدائها ولا يعلم شروط إجزائها، «وإنما كان ذلك كذلك، لأن العلم يبعث على فعل العبادة، والعبادة مع خلو فاعلها من العلم بها، قد لا تكون عبادة، فلزم علم الدين كلَّ مكلَّف، ولذلك قال النبي ﷺ «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» وفيه تأويلان: أحدهما: علم ما لا يسع جهله من العبادات، والثاني: جملة العلم إذا لم يَقُمْ بطلبه من فيه كفاية، وإذا كان علم الدين قد أوجب الله تعالى فرض بعضه على الأعيان، وفرض جميعه على الكفاية، كان أولى مما لم يجب فرضه على الأعيان، ولا على الكفاية، قال الله تعالى: **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا**

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [1].

ويسوق من الأدلة الكثير على فضل العلم الديني، ليجعله في قمة المناهج، ويسوق دليلا عقليا على ذلك، نافيا وجود أفضلية للعقل على الدين، بموجب العقل نفسه، «وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقلية، ورأى أنها أحق بالفضيلة، وأولى بالتقدمة، استثقالا لما تضمنه الدين من التكليف، واسترذالا لما جاء به الشرع من التعبد والتوقيف» [2] ولكن هذا ليس له أصل عند من سلمت فطنته وصحت رويته، «لأن العقل يمنع من أن يكون الناس هملا أو سدى، يعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم المتشعبة، لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع، وتفضي إليهم أوحوالهم من التباين والتقاطع، فلم يستغنون عن دين يتألفون به، ويتفقهون عليه، ثم العقل موجب له، أو تابع له، ولو تصور هذا المختل التصور، أن الدين ضرورة في العقل، وأن العقل للدين أصل، لقصر عن التقصير، وأذعن للحق، ولكن أهمل نفسه فَضَلَّ وأَضَلَّ» [3].

ونلاحظ أن الماوردي؛ ليبرهن على أهمية العلوم الفقهية والدينية يركز على أمرين:

الأول:

أن الدين ضروري لتنظيم الاجتماع البشري، وذلك حتى لا يعيش الناس بدون تنظيم، أو ينقادون لآرائهم وهواهم في أمور الدين المنظم للحياة فيضلون، لأن الدين هو المؤلف بينهم.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٤٥.

الثاني:

أن العقل هو الذي يفرض ذلك، فهذا ضروري في العقل ذاته، وهو الموجب له.

فهو يقرر أهمية العلوم الفقهية والدينية، ويجعلها في قمة العلوم والمناهج، بل وفي أوائل العلوم المطلوبة للإنسان، لأنها تُكَوِّن لديه التصور الأساسي عن الحياة الإنسانية، والمجتمع، والعقيدة الدينية هي التي نزلت بين الناس، ومنها وعلى أساسها ينطلقون لأداء دورهم الحضاري.

٢ ـ ثم يذكر الماوردي أن هناك طائفة من العلوم تتعلق بالعلوم الدينية، ويستشهد في ذلك المجال بما يرويه عن الإمام الشافعي « من تعلم القرآن عظمت قيمته، ومن تعلم الفقه نَبُلَ مقداره، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن تعلم الحساب جَزُلَ رأيه، ومن تعلم اللغة رَقَّ طبعه، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه » [١].

والعلوم كافة شريفة، ولكل واحد منها فضله، وطلبه، وهذا يعني أنه لا يقصر العلوم على أنواع من العلوم بعينها، بل يتسع تصوره ليشمل كافة العلوم، وكلها تعمل على تحقيق سعادة الإنسان، وهذا يعني تربويا ضرورة إحاطة المتعلم بكافة العلوم جميعا، ليست إحاطة كاملة، بل من باب المعرفة بالشيء، ثم بعد ذلك يتخصص في واحد منها، تخصصا دقيقا، فيتوسع ويتبحر فيه، بَانٍ على أرضية واسعة من المعرفة الشمولية، وذلك كفيل بجمع الناس على قيم موحدة وتصورات مشتركة وأهداف متقاربة، وربطهم بإطار عام للحياة، ينظم كافة شئونها.

---

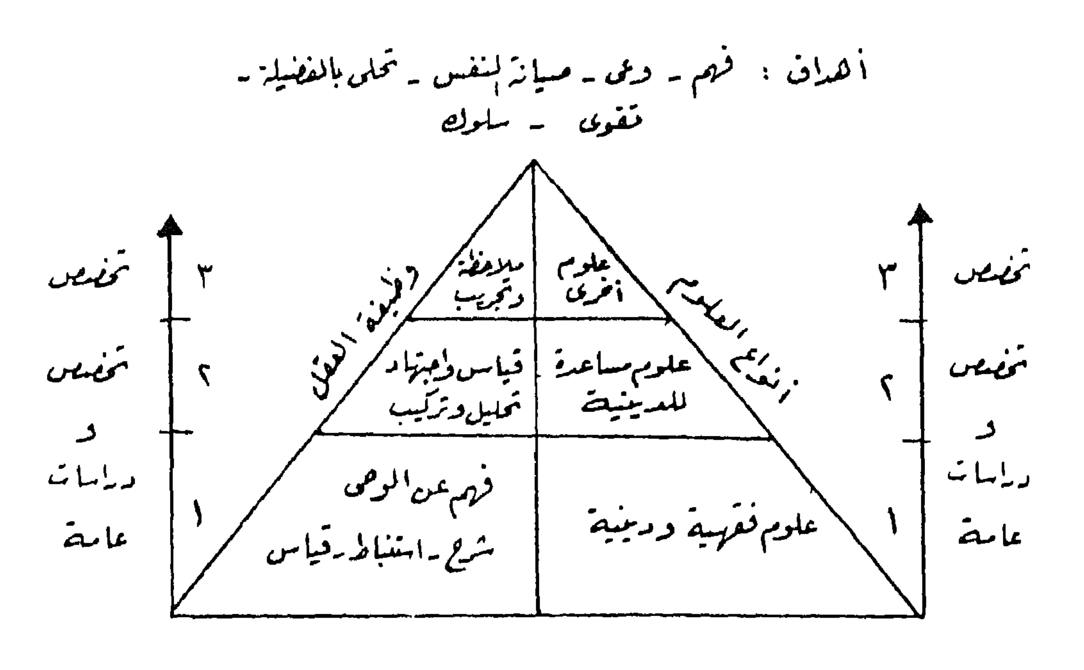
(١) المرجع السابق، ص٤٦.

إن الماوردي بهذا يعكس تصوره للمصادر المعرفية، وهي كما لاحظنا في النقطة السابقة، أنه يعطي الوحي والإلهام المرتبة الأولى، ثم بعد ذلك يأتي العقل وما يحتويه من حواس وغير ذلك، ثم إنه يعكس ذلك التكامل الوثيق بين مصادر المعرفة، فالوحي لا يُفهم إلا بالعقل والعقل يسترشد ويستنير بالوحي، ورغم أننا قد نلاحظ تفضيله للعلوم الدينية والفقهية، إلا أنه يرى أن كافة العلوم مهمة، وضرورية لحياة الإنسان، وسلوكه، ويظهر هذا من عبارة له توضح أنه ليس المهم اكتساب العلوم فقط، ولكن المهم هو تكامل العلوم واكتسابها مع قوة النفس، وذلك بصيانتها، «ولعمري إن صيانة النفس أصل الفضائل، لأن من أهمل صيانة نفسه، ثقة بما مَنَحَهُ العلم من فضيلته، وتوكلا على ما يلزم الناس من صيانته، سلبوه فضيلة علمه، ورسموه بقبح تبذله، فلم يف ما أعطاه العلم، بما سلبه التبذل، لأن القبح أَنَمُّ من الجميل، والرذيلة أشهر من الفضيلة»[1].

وهكذا فإننا نلاحظ لغة التكامل بين تصنيف العلوم، والسلوك الصادر من العالم. ويمكن تلخيص وجهة نظر الماوردي في الشكل التالي الذي يوضح مراكز الدراسات والعلوم، كما يوضح ويلخص موقف العقل من كل قسم من أقسام العلوم:

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥، ٤٦.


أهداف : فهم - وعي - صيانة النفس - تحلي بالفضيلة -
تقوى - سلوك
وظيفة العقل
أنواع العلوم
ملاحظة وتجريب
علوم أخرى
قياس واجتهاد
تحليل وتركيب
علوم مساعدة للدينية
فهم عن الوحي
شرح - استنباط - قياس
علوم فقهية ودينية
٣
٢
١
تخصص
تخصص
و
دراسات
عامة

ثالثاً : عوامل مؤثرة في التعلم والتعليم

حاجة الإنسان للتعلم ملحة وخطيرة، كما رأينا، فهو يولد قاصراً، في مواجهة الحياة الاجتماعية والحياة المادية على السواء، فهو في حاجة إلى رعاية، وفي حاجة إلى تغذية فطرته ليزيدها ثراء وكمالاً، وذلك عن طريق اكتساب نصيبه من الثقافة[1]، أو التَّعَلُّم.

ويقوم التعلم بدور كبير في حياة الإنسان، فله أثره «في تكوين الشخصية والخلق والضمير» وكذلك في اكتساب المعاني العامة واكتساب القدرة على التفكير السليم»[2] بل إن التعلم يزود الإنسان بفكرته عن العالم والإنسان والمجتمع والعلاقات الاجتماعية.

لكل هذا فالتعلم ضروري للإنسان، وقد اشترط فيه العلماء شروطاً مهمة لا بد من تحقيقها، إذ لا يتم بدونها[3]. وهذه الشروط ضرورية لإحداث موقف تعليمي صحيح، يُحْدِث من النتائج ما هو مطلوب ومرغوب فيه، ويلاحَظُ أن هذه الشروط تتصل بالمتعلم والمعلم والمادة المتعلمة، والبيئة المحيطة

(١) د. يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام ـ الطبعة الثامنة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ) ص ٢٧٢.
(٢) د. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ الطبعة الثانية ـ المكتب المصري الحديث ـ القاهرة ـ ١٩٧٠، ص ٢١١.
(٣) راجع السابق، ص ٢١٤.

كلها ولعلم النفس باع طويل فيها.

والماوردي يتناول شروط التعليم، في إطار نظرته للإنسان والمجتمع، وأهمية العلم ودوره في الحياة، والمناهج، والتكليف الشرعي ، وتعتبر هذه الشروط عوامل مؤثرة في التعلم والتعليم من خلال نسق التعلم عنده، وهو نسق خاص، لا يليق أن نَزجّه في مقارنات مع ما توصل إليه علم النفس الحديث، المعاصر، لأنها ستكون مقارنة أقل ما فيها أنها غير متكافئة، إن لم تكن ظالمة، فلكل عصر معطياته وفكره.

وجهدنا هو عرض أفكار الرجل، عساها تفيدنا من وصل ما انقطع من ازدهار علمي، لنعي ذاتنا الحضارية والعلمية.

١ ـ شروط وعوامل تتصل بالمتعلم:

لقد تناول الماوردي شروطاً تتصل بالمتعلم، وإذا كانت هذه الشروط تتصل بالمتعلم الكبير السن الذي يمكنه أن يفهم ما يقوله، فليس هناك من مانع يمنع اعتبارها شروطاً للمتعلم ككل كبيراً كان أو صغيراً، وهي شروط تتضمن إحداث تعليم جيد، وهي كما يلي:

أ ـ صيانة النفس أو طهارة النفس:

وتأتي هذه الصيانة كشرط أول، لما لها من أهمية في توجّه الطلب توجّهاً صحيحاً، وسليماً، ومعنى صيانة النفس، تجنب الرذائل والقبائح والمساوىء، لكي ييسر إلى طلب العلم من ناحية، ولكي يحفظ دوره المسئول عنه كقدوة في الناس من ناحية أخرى.

وإذا كانت صيانة النفس أصل الفضائل لكل الناس، فإنها للعالم والمتعلّم أكثر إلزاماً، يقول الماوردي: «ولعمري، إن صيانة النفس أصل الفضائل،

لأن من أهمل نفسه، ثقة بما منحه العلم من فضيلته، وتوكلا على ما يلزم الناس من صيانته، سلبوه فضيلة علمه، ووسموه بقبيح تبذله، فلم يف ما أعطاه العلم بما سلبه التبذل، لأن القبيح أنم من الجميل، والرذيلة أشهر من الفضيلة».

والناس لما في طبائعهم من البغض والحسد ونزاع المنافسة، تنصرف عيونهم عن المحاسن إلى المساوىء، فلا ينصفون مُحْسِناً، ولا يحابون مسيئاً، لا سيما من كان بالعلم موسوماً، وإليه منسوباً «ولهذا فإن من لم يَصُنْ نفسه من أهل العلم لاتقال زلته، «وهفوته لا تعذر، إما لقبح أثرها، واغترار كثير من الناس بها، وقد قيل في منثور الحكم زلة العالم كالسفينة تغرق، ويغرق معها خلق كثير» و «إما لأن الجهالة بذمه أغرى، وعلى تنقيصه أحرى، ليسلبوه فضيلة التقدم، ويمنعوه مباينة التخصيص، عناداً لما جهلوه، ومقتاً لما باينوه، لأن الجاهل يرى العلم تكلفاً ولوماً، كما أن العالم يرى الجهل تخلفاً وذماً»[1].

وإذا صان ذو العلم نفسه حق الصيانة، ولازم فعل ما يلزمها، صار بالمنزلة التي يستحقها، وتمثل قول الرسول ﷺ **«العلماء ورثة الأنبياء»**.

وفي العموم فإن من استدل بفطنته على استحسان الفضائل «واستقباح الرذائل، أن ينفي عن نفسه رذائل الجهل، بفضائل العلم، وغفلة الإهمال، باستيقاظ المعاناة، ويرغب في العلم رغبة متحقق لفضائله، واثق بمنافعه».

ومن صيانة النفس أيضاً في هذا المجال أن لا يُلْهِي الإنسان عن طلب العلم «مال وَجِدَةٌ، ولا نفوذ أمر وعلو منزلة، فإن من نفذ أمره فهو إلى العلم أحوج، ومن علت منزلته فهو بالعلم أحق. ورَوَى أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: **«إن الحكمة تزيد الشريف شرفاً، وتدفع العبد المملوك**

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٤٦.

حتى تجلسه مجالس الملوك »[1].

إنه يؤكد على صفة صيانة النفس، أليست هذه هي صفة النزاهة التي يشترط العلماء تحققها في طالب العلم والعلماء على السواء، فكلاهما لا بد أن يترك انفعالاته وتفضيلاته الشخصية جانباً، وكذلك ميوله وأهواءه، ويدرك كيف ينظر إلى الامور نظرة منزهة عن كل غرض، ومن هنا يصطبغ العلم بالصبغة الأخلاقية، ويكون له تأثيره الأخلاقي الذي لا يمكن إنكاره.

وفي الحديث عن صيانة النفس وطهارتها ونزاهتها، يتحدث الماوردي عن الموقف من المال وصلته بطلب العلم، فصيانة النفس والنزاهة تقتضي تجرداً للحقيقة، ولذا فإنه يجب أن لا يشغل الإنسان عن طلب العلم المال أو الجدة، أو النفوذ أو علو المنزلة، وبمعنى آخر عدم استغلال الطلب أو البحث استغلالاً مادياً. « ذلك لأن العالم إنسان يحظى بمستوى عقلي يفوق المستوى العادي » وطالب العلم لا بد وأن يكون كذلك، « وهناك متع كثيرة يسعى إليها الإنسان العادي وينفق من أجلها الكثير من المال، لا يكترث بها العالم ولا يشعر إزائها بأي استمتاع »[2] وهكذا طالب العلم، إذ هو عالم مصغر.

إن النزاهة وصيانة النفس هي عبارة عن طهارة النفس، ويمكن أن تتضح صورتها، بالنقاط والشروط التالية.

ب ــ النية والهدف الباعث :

النية تَوَجُّه، والعمل يصح أو يكون دون ذلك بالنيه، التوجه شرط يضمن توجه العقل والانفعال لمواجهة موقف ما أو مشكلة أو موضوع يحتاج

---

(١) المرجع السابق، ص٥١، ٥٢، ٥٣.

(٢) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي ـ رقم (٣) من عالم المعرفة ـ الكويت ـ ١٣٩٨، ١٩٧٨، ص٢٩٢.

إلى جهد الإنسان، يضمن تأهباً، ذلك التأهب الذي يهتم به علم النفس الحديث « في الإدراك والتفكير والتعلم »[1].

فالنية أصل من أصول التعلم، قد يكون واضحاً في الكبر والكبار، ولكنه في الصغر مُوَجَّه مُوَجَّه، وهي شرط يحفز المتعلم، ويوفر جهده لصرفه في التعلم، والماوردي يقرر موجهاً طالب العلم أن يعقد النية على طلب العلم، « واثقاً بتيسير الله، قاصداً وجه الله تعالى، بنية خالصة، وعزيمة صادقة »[2].

فهو يوجه طالب العلم إلى جوانب يجب أن يأتي بها[3]:

١ - أن يقصد وجه الله تعالى بطلبه للعلم.

٢ - وبناء على السابق فإنه يوجهه إلى وجوب التخلق بالأخلاق الفاضلة.

٣ - أن يكون غرضه إصلاح الدين والدنيا.

٤ - أن يزيل عن نفسه الجهل ليتحلى دائماً بالعلم.

٥ - أن يستكثر من العلم.

٦ - أن يعمل بالعلم.

ومعنى هذا أن طالب العلم يجب أن يتجنب أشياء في نيته:

١ - أن لا يطلب العلم للمراء أو الجدال الذي ليس من ورائه طائل.

٢ - أن لا يطلب العلم لمجرد كسب المال أو الشهرة.

٣ - أن لا يطلب العلم لكسب كرامة عند السلطان.

---

(١) د. سيد أحمد عثمان: التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي (مرجع سابق) ص٤٣.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٥٤.
(٣) راجع: المرجع السابق، ص٥١، ٥٢، ٥٣.

والماوردي في ذلك متجاوب تماماً مع النظرة الإسلامية الصحيحة، والتي تطلب من الإنسان أن يقصد من كل أعماله رضا الله تعالى وحبه، يقول الله تعالى **﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحيايَ ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾** [1] .

وإذا كان التعليم والتعلم غاية في الأهمية للفرد والجماعة، فإن قَصْدَ وجه الله تعالى به، وقصد رضاه والعمل به، يؤدي إلى إجادته وإخلاصه، ووجه ذلك، أن هذا يفرغ قلب طالب العلم من الشواغل الرديئة، ومن ثم يكون التوجه كاملا، فالشواغل والعلائق صارفة.

ونلمح عند الماوردي، وصيته بضرورة توجه النفس إلى طلب العلم إرادياً، وذلك طبقاً لما يلي:

(١) توجه النفس أول مراتب النية، وتُكْمِلُها الرغبة، وهنا يكون القصد من طلب العلم رضا الله، ورضاً بالطلب، ويكون التوجه لطلب العلم توجهاً لله تعالى، ابتغاء ثوابه. ويروي في هذا المجال أحاديث كثيرة تؤكد ما ذهب إليه. منها «روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: من تعلم علماً لغير الله، وأراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار»، وأيضاً، «وروى عن النبي ﷺ أنه قال: لا تَعَلَّمُوا العلم لتماروا به السفهاء، ولا تعلَّمُوا العلم لتجادلوا به العلماء، فمن فعل ذلك منكم فالنار مثواه» [2] .

(٢) وإذا كان المستوى السابق عبارة عن توجه، ورغبة مجردة، فإن هناك مستوى أعلى من ذلك هو الهم، وهو «عقد القلب على فعل شيء قبل أن يُفْعَل» وتقترن به الهمة، وهي «توجه القلب وقصده بجميع قواه

---

(١) الانعام: ١٦٢، ١٦٣.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٥٤.

الروحانية إلى جانب الحق » [1] .

وهذه المرحلة، الهمة والهم، « باعث على الحركة، بل هي في ذاتها حركة داخلية تؤدي إلى حركة خارجية أو سلوك يتميز بالإقبال والحماسة » [2] .

فالماوردي - إذن - ينصح المتعلم بالإقبال على العلم والتعلم بصدق وإخلاص، وبهمة وعزيمة ونية خالصة، ولا يطلبه للمراء أو الرياء أو الشهرة وإنما يتحرك لطلبه من أجل الحق، وشهود الحقيقة، ولكي لا يقع الإنسان المتعلم في سوء فهم، أو يخلط بين المراء والمناظرة، ونظراً لأهمية المناظرة في التعلم، فإنه يفرق بين المناظرة والمراء، يقول « وليس المماري به هو المناظر فيه، طالباً للصواب منه، ولكنه القاصد لدفع ما يرد عليه من فاسد أو صحيح، وفيهم جاءت السنة عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا يجادل إلا منافق أو مرتاب . وقال الأوزاعي : إذا أراد الله بقوم شراً أعطاهم الجدل ومنعهم العمل »[3] .

وحتى لا يقع طالب العلم في رهبة هذا التحذير يسوق الحكمة ليبين أنه لا ينبغي أن يكون الحذر من الرياء باعثاً على ترك المناظرة، فالمناظرة من طرق التعليم، « لا يمنعك حذر المراء من حسن المناظرة، فإن المماري هو الذي لا يريد أن يتعلم منه أحد، ولا يرجو أن يتعلم من أحد » [4] .

إن النية تحدد الغاية، والهمة توجه عملي نحو الغاية، وهما أساسيان في طلب العلم، خاصة وأنها تحرر الإنسان من علائق وشواغل، وهذا كفيل بدفع المتعلم نحو غايته وهو رضا الله سبحانه وتعالى وإرضائه بما يطلب وهذا بدوره كفيل

---

(١) الجرجاني: التعريفات (مرجع سابق) ص٢٧٨ .
(٢) د. سيد أحمد عثمان (مرجع سابق) ص٢٧٨ .
(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٥٤ .
(٤) المرجع السابق، ص٥٤ .

بأن يحول بين المتعلم والخداع والمراء والغش، لأنه على يقين دائم أن الله سيحاسبه على كل ما يأتي به، وفي هذا موضوعية ونزاهة مطلوبتين للتقدم العلمي والبحث العلمي الصحيح، وهذا يضمن التقدم العلمي في المجتمع الإسلامي، لأن أعظم ما يؤخر التقدم الحضاري والعلمي للمجتمع، عدم إتقان العلم، وترك التعلم، والانحياز والتخلي عن الموضوعية، وما يصحب هذا من غش وخداع، وإهمال وترك الإخلاص في النية، وبالجملة خيانة أمانة العلم والتعلم.

أما الباعث فمرحلة أخرى من التوجه، ومن المهم توفره عند المتعلم، إذ لا بد من «وجود دافع يحمل الفرد على التعلم، فلا تعلم بدون دافع» [١]. والباعث هو العامل المنشط في الدافع [٢]، والماوردي يذكر أن للعلم والتعلم باعثاً، ذلك «أن لكل مطلوب باعثاً، ومن وجهة نظره فإن الباعث علي المطلوب حالة داخلية تتعلق بحالة الإنسان النفسية، ومن هنا يكون الطلب مبعوثاً من داخل الإنسان، فالباعث «على المطلوب شيئان: رغبة أو رهبة، فليكن طالب العلم راغباً راهباً. أما الرغبة ففي ثواب الله تعالى لطالبي مرضاته، وحافظي مفترضاته، وأما الرهبة فمن عقاب الله تعالى لتاركي أوامره، ومهملي زواجره، فإذا اجتمعت الرغبة والرهبة، أدتا إلى كنه العلم وحقيقة الزهد، لأن الرغبة أقوى الباعثين على العلم، والرهبة أقوى السببين في الزهد» [٣].

فالباعث إذن من داخل المتعلم، وهو حركة دقيقة تجعل الإنسان يعيش في رجاء وخوف، أما الرجاء أو الرغبة فتحقق للإنسان ثواب الله تعالى، أما الخوف أو الرهبة فمن عقاب الله تعالى، وإذا التقى الباعثان كانت النتيجة

---

(١) المرجع السابق، ص٥٤.

(٢) د. أحمد عزت راجح (مرجع سابق) ص٢١٤.

(٣) سارنوف أ. مدنيك، وآخرون: التعلم (ترجمة د. محمد عماد الدين إسماعيل) ـ الطبعة الأولى ـ دار الشروق ـ بيروت ـ القاهرة ـ ١٩٨١، ١٤٠١، ص١٠٤.

إدراك العلم وحقيقته، والزهد وحقيقته، وليس الزهد هنا بمعنى الفقر المادي، ولكن معناه عدم الانبهار بالدنيا، والانشغال بها كلياً عما سواها من معاني تحتويها الحياة ومن معاني وحقائق العلم. فالعالم الزاهد الذي يعرف حقيقة العلم يزهد فيما سواه، لأنه يتصرف تصرف العالمين العارفين بالحق ودروبه، وإن واتته الدنيا، لأن هدفه هو الوصول إلى تقوي الله والخشية منه، والزهد فيما عداه، وحين يتحقق هذا يكون هدف العلم والتعلم قد تحقق، ويكون عائده خيراً يستخدم فيما ينفع الناس.

والمكافأة والجزاء، أو «نوع المعزز الذي يضمن حركة المتعلم» [1] هي إدراك كنه العلم وحقيقته الزهد، ثم العبادة الحقة لله تعالى، يقول الماوردي: «أصل العلم الرغبة، وثمرته السعادة، وأصل الزهد الرهبة، وثمرته العبادة، فإذا اقترن الزهد والعلم فقد تمت السعادة وعمت الفضيلة، وإن افترقا فياويح مُفْتَرِقَيْن، ما أضر افتراقهما وأقبح انفرادهما» [2].

فوظيفة العلم ـ كما يرى الماوردي ـ نابعة من بواعث طلبه ولا تنفصل عنها، ذلك واضح تماماً في باعث الرغبة التي يكون هدفها إرضاء الله تعالى، وهذا باب واسع يحتوي على طلب كافة العلوم، بما فيها العلوم الدينية، والهدف النهائي ـ لو تحقق ـ وهو الوصول إلى الحق والحقيقة، والزهد، لكان غاية ما فوقها غاية، وكذلك في الرهبة، التي تؤدي إلى العبادة، إنه توازن دقيق وحركة نفسية دقيقة، سعادة بالعلم، وعبادة حقيقية، في جو من رضا الله تعالى، أليس هذا هدفاً عزيزاً؟، ثم أليس هذا مما يساعد على إشاعة السلام بين الناس؟.

وهذا كله لا يتأتى ثمره إلا بالنشاط الذاتي، فالنية والإقبال على التعلم،

(١) د. سيد أحمد عثمان (مرجع سابق) ص ٥٤.
(٢) أدب الدنيا والدين (مرجع سابق)، ص ٥٥.

ليسا كافيين في عملية التعلم، بل لا بد من النشاط الذاتي في الطلب فهو لا يمكنه أن يتعلم إلا بالتعلم ذاته، وهو (المتعلم) لا يمكنه أن يضبط نفسه إلا بمجاهدتها ورياضتها ومقاومة أهوائها بالفعل مرة بعد أخرى.

إن التعلم والمعرفة الحقة «هضم وتمثيل لا مجرد إضافة وتلقين، والهضم والتمثيل يتطلبان، نشاطاً داخلياً ذاتياً يقوم به المتعلم نفسه، لا المعلم، وليست المعرفة لباساً نرتديه أو مظهراً خارجياً يلقيه الفرد علي نفسه، بل جهاد نفسي داخلي»(١).

وقاعدة الماوردي في هذا؛ أن على الإنسان أن يسعى لطلب العلم، ويبذل من نفسه ووقته وجهده من أجل هذا، فالعلم «عوض من كل لذة، ومغن عن كل شهوة، ومن كان صادق النية فيه، لم يكن له همة فيما يجد بداً منه. قال بعض البلغاء: من تفرد بالعلم لم توحشه خلوة، ومن تسلى بالكتب لم تفته سلوة، ومن آنسه قراءة القرآن، لم توحشه مفارقة الإخوان»(٢).

جـ - شروط عقلية:

ويذكر الماوردي أن مِن أهم الشروط الواجب توافرها في طالب العلم، ما يلي:

١ - **العقل**، والذي يستطيع به أن يدرك حقائق الأمور، وهذه قدرة عقلية عامة، ينبغي أن تتوافر لدى المتعلم، يتم بها إدراك حقائق الأمور، وهذا شرط عام، ينبغي توافره لدى الجميع، وبه يتوفر الطالب على العلم، ومن لا عقل له لا يمكنه أن يدرك حقائق الأمور، ولا يمكنه أن يتعلم.

٢ - **الفطنة**، ووظيفتها الأساسية تصور مشكلاتِ وغوامضِ العلوم المختلفة،

---

(١) أحمد عزت راجح (مرجع سابق) ص٢٧٧.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٩٢.

ومن تتوفر له هذه الفطنة يستطيع أن يحل مشكلات الأمور الغامضة في العلوم، وكأني بها قدرة خاصة من القدرات العقلية، أعلى من السابقة ووظيفتها الفهم الأدق، وتصور المعنى من الْمُخَاطِب.

٣ ـ **الذكاء**، وهو في اللغة حدة القلب[١]، ووظيفته أن يستقربه حفظ ما استطاع الطالب أن يتصوره ويفهمه بفطنته، وبه يستطيع أن يستوعب ما تعلمه، إذ بعد الإدراك للحقائق، وتصور المعنى يتأتي الحفظ والاستقرار لما أُدْرِكَ وَتُصَوِّرَ، وطريق ذلك الذكاء.

بهذه الشروط الثلاثة يستطيع الطالب أن يتوفر على طلب العلم، أما العقل ووظائفه وغير ذلك فقد تناولناه في حديثنا عن الطبيعة الإنسانية عند الماوردي في مكان سابق، والذي ينبغي أن نفهمه أن هذه الشروط تتكامل مع غيرها من الشروط السابقة واللاحقة في سبيل إحداث تعلم أفضل، بل لدخول الإنسان مجال التعلم، فهي إذن شروط عامة وخاصة على السواء.

د ـ شروط انفعالية وجسمية:

وهذه شروط من الشروط التي تناولها الماوردي، في إجمال عام، ولكن يمكن تشقيقها واستنباط ما فيها، وهذه تتعلق بالنواحي الانفعالية وما يتصل بها من ميول، وفراغ، وتتصل بالنواحي المادية وما يتصل بها من صحة جسدية وتوفر الزمن المواتي لعملية التعلم، وغير ذلك.

والميل يعبر عنه الماوردي بلفظ الشهوة، التي يدوم بها الطلب، ولا يسرع إليها الملل، وعن طريق هذه الشهوة أو الميل ـ وهي حالة نفسيه تتصل بالدافعية إلى التعلم ـ يتوفر الطالب على العلم، وبتجددها يداوم طلب العلم، ولا يتسرب الملل إلى نفسه، لأن دافعيته من ذاته.

---

(١) راجع: الصحاح للجوهري، الطبعة الثانية ـ الجزء السادس، مادة: ذكا.

ويسوق في هذا المجال شرطاً آخر، مكمل لشرط الميل، وهو «الفراغ الذي يكون معه التوفر ويحصل به الاستكثار»، وهذا شرط مكمل للميل، وإن كان يتصل بعملية التأهب للتعلم كما يعبر عن ذلك الدكتور سيد عثمان في دراسته عن نسق التعلم عند الزرنوجي[1]، والتأهب متصل بالميل، وهذا الفراغ مطلوب ليحصل به توفر الطالب على الطلب، ومساعد على الاستكثار منه، إذ كيف يتأتى للفرد أن ينصرف إلى التعلم في زمانه، وهو لا يملك الوقت الذي به يتوفر على طلب العلم؟ بل كيف يكون لديه الميل إذا لم يملك هذا الوقت؟ إذن فهذا شرط مكمل للميل ومن شروط التعلم، به يتوفر الإنسان له، ويتأهب للعلم دراسة واستكثاراً.

ومن هذا القبيل ما يسوقه من ضرورة توافر الصحة النفسية، بانعدام القواطع المذهلة، من هموم وأشغال وأمراض، فهذه القواطع لا تتيح للإنسان فرصة للتوفر على طلب العلم، وهي تُنْقص شهوة المتعلم للتعلم، لأن ميله إليه يكون أقل، وتأهبه ناقص، ومن هنا فالماوردي يحرص على تأكيد هذه النقطة ويذكرها شرطاً من شروط التعلم، وهذا ما ذهب إليه كثير من المفكرين المسلمين، والنفسانيين المحدثين.

وشرط مادي آخر، يشترطه الماوردي لتتوفر الصحة الجسدية والوقت الذي يستطيع طالب العلم أن ينصرف فيه إلى التعلم، وهو «الاكتفاء بمادة تغنيه عن كلف الطلب» وكما نرى فإن هذا الشرط يعني أنه لا بد من توافر مادة كافية لطالب العلم، تكفيه وتغنيه مؤونة الانشغال بطلب الرزق ولقمة العيش، وتوفر من ناحية أخرى الحاجات الأساسية له، تلك الحاجات التي إذا اضطرب إشباعها فإن هذا يؤدي إلى اضطراب الطالب في طلبه، مما لا

---

(١) المرجع الأسبق، ص٧٤، وراجع د.سيد أحمد عثمان: التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي (مرجع سابق)، ص٤٥.

يستطيع معه مواصلة الطلب والتوفر عليه.

هذه الشروط المتصلة بالدافعية الذاتية والناحية الجسمية، تعتبر شروطاً أساسية لتعلم ناجح، خاصة إذا علمنا أن عملية التعلم إنما تتم « في يسر ونجاح إذا ما توافرت مبادىء معينة، وقد تتعثر عملية التعلم، وقد تفشل، إذا لم تتوافر هذه المبادىء »[1]. ولعله ليس من التجاوز إذا عبرنا عن فكر الماوردي في هذه الناحية من الشروط بلغة أخرى فيما يلي:

١ ـ أن توفر الدافعية الذاتية، والميل إلى التعلم ضروري ومهم جداً لإحداث موقف تعليمي ناجح.

٢ ـ توفر الوقت والفراغ الزمني اللازم لطلب العلم مهم ومكمل لاستكمال الدافعية الذاتية، وحتى لا يحدث إحباط أو كف عن التعلم.

٣ ـ أن وجود المشاغل الشاغلة والقواطع القاطعة عن متابعة الدرس، سواء كانت حسية أو معنوية، تحدث كفاً وإحباطا للمتعلم مما يؤدي إلى تقليل الدافعية الذاتية، ولذا لا بد من تجنب هذه القواطع.

٤ ـ من شروط التعلم الجيد توافر الصحة الجسدية، مثلما تتوافر الصحة النفسية، وتوافر هذه القاعدة إنما يكون بإشباع حاجات المتعلم البدنية، لما لها من أهمية ملموسة في إحداث تعلم ناجح.

هـ ـ شروط أخرى:

وهما شرطان أساسيان، يحتلان مرتبة هامة وحيوية من الشروط التي ذكرها الماوردي، وهما أساسيان في عملية التعلم:

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ـ طبعة أولى ـ دار الشروق ـ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢مـ، ص ١٥١.

١ ـ الظفر بعالم سمح بعلمه، متأن في تعليمه.

٢ ـ طول العمر، واتساع المدة، أي اتساع مدة التعليم، لينتهي بالاستكثار إلى مراتب الكمال[١].

وهذان الشرطان مهمان لعملية التعلم، فتوفر المعلم الجيد المعطاء السمح، الدال على الخير، المتأني في تعليمه، الصبار على التعليم والمتعلم، شرط من الشروط الأساسية في التعلم، لأنه يكون في وضع يمكنه من تنظيم الموقف التعليمي، وترتيبه وتوجيهه الوجهة النافعة للعملية التعليمية، والميسرة للتعلم، فالمعلم من أهم العوامل في العملية التربوية، «وعن طريق الاتصال بالمعلم يتعلم التلاميذ كيف يفكرون وكيف يستفيدون مما تعلموه في سلوكهم»[٢]. والماوردي حين يذكر هذا فإنه لا ينفرد، بل يشارك في الجو الإسلامي العام والفكر التربوي في هذا المجال.

أما طول العمر وسعة المدة، فلعله يقصد طول مدة التعلم، وسعتها لتكفي الطلب، وذلك حسب قدراته وإمكانياته العقلية والانفعالية والجسدية، فليس طول العمر هنا قضاء طالب العلم على أستاذه فترة طويلة، في تلقي المبادىء والأوليات يقضيها، ولكن طول العمر هنا يعني طول العمر العلمي، بمعنى أنه بعد انقضاء فترة التتلمذ يقضي حياته طالباً للعلم، وليظل مستكثراً من العلم طوال حياته.

---

(١) الماوردي: (مرجع سابق). ص٧٥.

(٢) د. أحمد حسن عبيد: فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسة التربوية ـ القاهرة ـ ١٩٧٦م، ص٢٧٣.

٢ ـ شروط تتصل بالتعلم:

أ ـ التدرج في طلب العلم وتنظيم مادة التعلم:

تناوَل هذه الحقيقة غير واحد من المفكرين المسلمين، ويهمنا هنا إبراز هذه النقطة في فكر الماوردي فقد أفاض فيها، وحلل وفصل، فهو ينصح المتعلم بضرورة التدرج في طلب العلم، ويحذر من عواقب عدم اتباع هذه القاعدة: «واعلم أن للعلوم أوائل تؤدي إلى أواخرها، ومداخل تفضي إلى حقائقها، فليبتدىء طالب العلم بأوائلها، لينتهي إلى أواخرها وبمداخلها، ليفضي إلى حقائقها» وسبيل ذلك يوجه إليه الماوردي «ولا يطلب الآخر قبل الأول، ولا الحقيقة قبل المدخل، فلا يدرك الآخر، ولا يعرف الحقيقة لأن البناء على غير أسس لا يبنى، والثمر من غير غرس لا يجنى» [1].

ولا يترك الماوردي قضية هكذا معلقة، بل بعقله التحليلي يحاول أن يكشف أسباب حب الطالب، لأن يحصل الأواخر قبل الأوائل، أو بمعنى دقيق يحصل نهايات العلوم دون الصبر على تحصيل بداياتها وأوائلها، ويحاول الوقوع على الحقيقة دون أن يدرس المداخل إليها.

وأسباب ذلك في فكر الماوردي، ما يلي:

١ ـ تعلق نفس الطالب بنوع من أنواع العلم بعينه، فيجعله ذلك يقصد حقائق هذا النوع دون النظر إلى المقدمات والمتطلبات، ولعله قد يعرف بعضا من هذا، فيظن أنه قد ملك واستحوذ على جمهور العلم، وتعلم مشهوره، وما بقي يصبح غامضاً عنه، ويستعصى عليه استخراجه والحصول عليه، لأنه في هذه الحالة، يعجز عن إدراكه لقناعته بما عنده، وانشغاله مع انصرافه عما تركه. في حين أن هذا الذي تركه

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

مهم، بل وأهم مما حصل عليه، ذلك لأن «العلم مرتبط ببعض، ولكل باب منه تعلق بما قبله، فلا تقوم الأواخر إلا بأوائلها، وقد يصح قيام الأوائل بأنفسها، فيصير طلب الأواخر بترك الأوائل، تركا للأوائل والأواخر، فإذن ليس يعري من لوم، وإن كان تاركاً الكل ألوم»[1].

٢ ـ حب طالب العلم للاشتهار، ويقصد المعرفة بما اشتهر من مسائل الجدل. وما اختلف فيه، دون ما اتفق عليه، وذلك بهدف المناظرة والجدال، وهذا النوع «لا يعرف الوفاق، ويجادل الخصوم، وهو لا يعرف مذهباً مخصوصاً، وهو لا يعتمد على الحقائق، وإنما يعتمد على الكلام المنمق المرصوف، ويلفق الحجج المألوفة، ويجهل ما يعلمه المبتدىء، ويتداوله الناشيء، وهو دائماً «في لَغَطٍ مُضِل، أو غَلَطٍ مُذِل»[2] وهذه الحال حال من يقول «اعرفوني وهو غير عروف، ولا معروف، وبعيد ممن لا يعرف العلم أن يُعْرف به»[3].

٣ ـ تقصير الإنسان في طلب العلم في الصغر، واشتغاله به في الكبر، ومن ثم يستحى أن يبتدىء بما يبتدىء به الصغير، ويستنكف أن يساويه أو يتساوى مع الْحَدَثِ، ومن هنا يبدأ «بأواخر العلوم وأطرافها، ويهتم بحواشيها وأكفافها، ليتقدم على الصغير المبتدىء، ويساوي الكبير المنتهى»، وهذا الصنف يخادع نفسه، ويقنع بمداهنة حسه، وهذا فساد في التصور، واختلال في التخيل، لأن هذا شيء لا يمكن أن يقوم في وهم أو يتصور.

---

(١) المرجع السابق، ص

(٢) المرجع السابق، ص٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧.

ولذا فإنه لا بد من البدء في التعليم في الصغر، لأنه أوقع وأكثر فائـدة، ويستشهـد بقـول علي رضي الله تعـالى عنـه «قلـب الحدث، كالأراضي الخالية، ما ألقى فيها منْ شيء قبلته، وإنما كان كذلك لأن الصغير أفرغ قلباً، وأقل شغلا، وأيسر تبذلا، وأكثر تواضعاً» [1].

٤ ـ وفور شهوات المتعلم، وتقسم أفكاره، فقوة الشهوة مع الانشغال بها والتوفر عليها لإشباعها يعتبر صارفاً لهمة طالب العلم، ويجعله مشغولا بشهواته، وبالتالي يحاول الانتهاء من تعلمه بالوصول إلى النهايات دون عناء فهم الأوليات، ومكابدة تحصيلها.

٥ ـ كثرة الأشغال، حتى تستوعب زمان ووقت المتعلم، وتستنفذ أيامه وسبب ذلك يكون إما الرياسة أو طلب المال، أو الانشغال بأمور المعاش، وهذا أيضاً يجعل الطالب يحاول الانتهاء من تعلمه بإدراك النهايات قبل البدايات، بل إن هذا الصنف كثيراً وغالباً ما ينصرف عن طلب العلم.

وبعد تحليله هذا لأسباب الانصراف عن طلب العلم وعوائق التدرج في طلبه، تأتي نصائحه ووصاياه لطالب العلم، ليلتزم بالتدرج في الطلب كما يلي:

١ ـ **عدم التواني مع مداومة الطلب**، فربما يتغير الزمان، فيشح بعد السماح، ويضن بعد المنح، وعلى الطالب أن يبدأ العلم من أوله، ويأتيه من مداخله، ولا ينشغل بالتافه الذي لا يضر الجهل به، لأن «لكل علم فضولا مُذْهِلَة، وشذورا مُشْغِلَةً، إن صرف إليها نفسه، قطعته عما هو أهم منها» [2].

ولا ينبغي أن يدعوه انصرافه عن الفضول الانصراف عما استصعب

---

(١) المرجع السابق، ص٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٥٨.

عليه، وذلك بأن يبرر لنفسه بأن هذا من الفضول، وذلك عذر من قصر، «ومن أخذ من العلم ما تَسَهَّل، وترك فيه ما تعذر، كان كالقانص، إذا امتنع عليه الصيد تركه، فلا يرجع إلا خائباً، إذ ليس يرى الصيد إلا ممتنعاً، كذلك العلم: طلبه صعب على من جهله، سهل على من علمه لأن معانيه التي يتوصل إليها مستودعة في كلام مترجم عنها، وكل كلام مستعمل فهو يجمع لفظاً مسموعاً، ومعنى مفهوماً، فاللفظ كلام يعقل بالسمع، والمعنى تحت اللفظ يفهم بالقلب»[1].

٢ ـ **التركيز والفهم**، ويتناول هنا قضايا مهمة تخدم قضية التدرج، وحالة التعلم كلها، وهي تتصل بالعمليات العقلية، إن صح التعبير هنا، ويذكر أنه لما كانت العلوم مطلعها من ثلاثة أوجه: القلب المفكر واللسان المعبر.. والبيان المصور، فإن على طالب العلم أن يعقل الكلام بسمعه، ويفهم معانيه بقلبه، بمعنى الإقبال علي التعلم بالحس والعقل والقلب.

ويلفت الماوردي النظر إلى أهمية لغة التعلم لأنها تساعد على التركيز والفهم، فإذا كان المتعلم جيد القراءة، والكتابة جيدة ميسورة الفهم، فإن هذا يوفر على الطالب وقتاً كبيراً في فهم المعاني، ويسقط عنه مشقة وكلفة استخراج المعنى وفهمه، ويبقى عليه واجب الفهم والمذاكرة، والحفظ واستقرار المعاني، والعكس صحيح.

وهذا يعني أنه على طالب العلم لكي يفهم جيداً:

- أن يقرأ قراءة جيدة واعية، على أن تكون الكتابة واضحة سهلة غير وحشية.
- أن يفهم الكلام ويعقله ويدرك معانيه، فهذا أدعى الى توفير الجهد في

---

(١) المرجع السابق، ص٥٩.

سبيل الحفظ والاستذكار.

- أن يقيد العلم بالكتابة، ويذاكره جيداً، لأن من أكثر المذاكرة، لم ينس ما علم، واستفاد ما لم يعلم[1].

وإذا تعذر الفهم، فإن هذا يستدعي دراسة سبب ذلك، لأنه «بمعرفة الأسباب والأشياء وعللها، يصل إلى تلافي ما شذ، وصلاح ما فسد»[2] ويشرح أسباب عدم الفهم المانعة له فيما يلي:

١ - عدم اتضاح المعنى، وهذا يرجع إما إلى بلادة في المعلم، بحيث لا يستطيع إيصال المعنى المراد، وإما إلى إطنابه، بزيادة فضول الكلام المانعة من الفهم، وإما إلى أنه يتكلم بلغة الاصطلاح في فن معين يدق على المتعلم فهمه، فيمنع هذا من حسن الفهم والتركيز[3].

٢ - خفاء المعنى وغموضه، وهذا يحتاج من المتعلم صبراً على التدريب، وارتياضاً يسهل ما صعب، ويقرب ما بعد، ذلك لأن للتدريب والارتياض تأثير في إيضاح ما خفي وغمض، وهكذا يحتل التدريب مكانته في فكر الماوردي خاصة في الأمور الغامضة والخفية[4].

٣ - أن تكون العلة في المستمع، وذلك راجع لذاته أو طارىء عليه، فإذا كان بلادة وقلة فطنة، فإن هذا يحتاج إلى صبر، وإذا كان راجعاً إلى نسيان حادث عن غفلة وتقصير، فإن هذا يحتاج إلى كثرة مذاكرة ومراجعة، ودرس، وأداته نظر وتأمل، وها هو يقول: «لن يدرك العلم من لا يطيل درسه، ويكد نفسه، وكثرة الدرس كدّ لا يصبر عليه إلا

(١) المرجع السابق، ص٥٩.
(٢) المرجع السابق، ص٥٩.
(٣) المرجع السابق، ص٦٣.
(٤) المرجع السابق، ص٦٤.

من يرى العلم مغنماً، والجهالة مغرماً، فيحتمل تعب الدرس، ليدرك راحة العلم، وينفي عنه معرة الجهل، فإن نيل العظيم بأمر عظيم، وعلى قدر الرغبة يكون الطلب، وبحسب الراحة يكون التعب »[1] .

٤ ـ استثقال الدروس والحفظ، خاصة بعد الاتكال بعد الحفظ عن الرجوع إلى الكتب، والمطلعة فيها عند الحاجة، فهذا نوع من موانع التركيز والفهم الجيد، وذلك راجع إلى الأسباب التالية:

- الضجر « من معاناة الحفظ ومراعاته، وطول الأمل في التوفر عليه عند نشاطه، وفساد الرأي في عزيمته » وهذا فاسد، لأن الضَّجِرَ خائب، والمثل يقول « حرف في قلبك، خير من ألف في كتابك »[2] .
- الحفظ بدون تصور سليم وفهم واضح، فهو بهذا يصير حافظاً لألفاظ المعاني، قائماً بتلاوتها دون تصورها، ولا فهم ما تتضمنه، وهو في هذا الوضع كالكتاب مليء بالحروف والألفاظ، ولكنه لا يستطيع دفع شبهة ولا يؤيد حجة.
- عدم تقييد العلم، ثقة بما يستقر في الذهن، وهذا اتجاه خاطىء لأن الإنسان يتعرض للنسيان وللشك، ولذا لا بد من تقييد العلم حتى يتغلب الإنسان المتعلم على عدم الفهم والتركيز.

٥ ـ وقد يرجع تعذر الفهم والتركيز إلى أسباب تتعلق بفهم معاني الكلام، وذلك يرجع إلى:

- اعتراض شبهة على المعنى، تمنع تصوره وتدفع عن إدراك حقيقته، وهذه علاجها السؤال مع إعمال الفكر والتأمل، حتى يتصور المعنى،

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

وتدرك الحقيقة.

- وجود أفكار تعارض الخاطر، وهذه تذهل المتعلم عن تصور المعنى، وهذه حال من تنبسط آماله، وتتسع أمانيه، إذ يستغرق في الأحلام، وإذ طرأ على المتعلم هذا، فعليه أن يترك تلقي العلم، ويركز همه في دفع ما طرأ عليه من وهم مذهل، أو مكر قاطع.

٦ - وقد يرجع عدم الفهم والتركيز لأسباب تتعلق بالخط[1] ويشرح ذلك شرحاً وافياً، ويحلله تحليلا دقيقاً، وينصح في هذا المجال بأمرين:

- تقويم الحروف على أشكالها الموضوعة لها.
- ضبط ما اشتبه منها بالنقط والأشكال المميزة لها.

أما ما زاد عن ضبط الخط من تحسين له، وملاحة نظمه، فإنه زيادة حذق بالصنعة، وليس بشرط في الصحة، والمهم أن يكون الخط واضحاً يُقْرأ، ويُفْهَمُ ما وراءهِ من معان، فإن ذلك من العوامل المساعدة على جودة الفهم وحسن التركيز.

وعموماً فإن هذه هي الشروط الأساسية التي تناولها الماوردي بالتحليل والدراسة، ونلاحظ ملاحظة، وهي أنه لا يترك الأمر إلا ويضيف إليه إضافة، ويلفت النظر إلى قضية أساسية، إذ أن هذه الشروط تلحقها هذه الملاحظة «مع ما يلاحظ به من التوفيق، ويمد به من العونة»[2]. فهو يريد إثبات أن الأمر لا يرجع كله إلى توافر هذه الشروط السابقة، بل إن التوفيق الذي يلاحظ به المتعلم، والمعونة التي يمد بها - والظاهر أنه يوكل هذا إلى الله تعالى - لها أثرها في فعالية الشروط السابقة كلها، فهما عاملان مكملان لهذه الشروط.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٠، ٧١.

(٢) الماوردي (مرجع سابق) ص ٧٤.

ب ـ حالات طالب العلم في حال طلبه:

إذا ما توافرت الشروط السابقة، فإن مهمة طالب العلم تمتد، فعليه «أن يكون سائساً لنفسه، مدبراً لها في حال تعلمه، فإن للنفس نفوراً يُفْضِي إلى تقصير، ووفوراً يَئُول إلى سَرَف، وقيادها عَسِر»[1] ويشرح الماوردي هذه النقطة مبرزاً أن أحوال النفس في حال طلب العلم ثلاث:

أ ـ حال عدل وإنصاف.
ب ـ حال غلو وإسراف.
جـ ـ حال تقصير وإجحاف.

وفي تناوله هذه الحالات يوازنها بين قوتين أساسيتين من قوى النفس، وهما:

أ ـ قوة الطاعة.
ب ـ قوة الشفقة.

ووظيفة قوة الطاعة:

أ ـ المنع من التقصير.
ب ـ إفراغ الجهد.
جـ ـ الإسعاد.

أما وظيفة قوة الشفقة:

أ ـ الرد عن السرف والتبذير.
ب ـ الدعوة إلى المعصية.
جـ ـ الإقبال على التقصير.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

ويرى الماوردي أنه لا بد من التوسط في الأحوال، ويشرح هذا محللا تحليلا دقيقاً:

١ ـ حال العدل والإنصاف:

وهي حالة وسطى لطالب العلم، ترجع في رأي الماوردي إلى اختلاف قوى النفس «من جهتين متقابلتين، طاعة مسعدة، وشفقة كافة، فطاعتها تمنع التقصير، وشفقتها ترد عن السرف والتبذير» وهذه أحمد الأحوال»، لأن «ما منع من التقصير تام، وما صد عن السرف مستديم، والنمو إذا استدام فأخلق به أن يستكمل» فهذه كما نرى حالة وسط بين التقصير والغلو والإسراف في طلب العلم، وهنا نرى ـ أيضاً ـ الروح العربي الإسلامي الوسطى.

٢ ـ حالة الغلو والإسراف:

وهذه معناها «أن تختص النفس بقوى الطاعة، وتعدم قوى الشفقة فيبعثها اختصاص الطاعة على إفراغ الجهد، ويفضي بها إفراغ الجهد إلى عجز الكلال، فيؤدي بها عجز الكلال إلى الترك والإهمال، فتصير الزيادة نقصاناً، والربح خسراناً»، فهذه الحالة تفضي بالإنسان إلى إفراغ كافة طاقة الجهد بإسراف، فيؤدي إلى الملل والضرر، ويبرهن على هذاوبمثال «قالت الحكماء: طالب العلم وعامل البر كآكل الطعام، إن أخذ منه قوتاً عصمه وإن أسرف فيه أبشمه، وربما كان فيه منيته، كأخذ الأدوية التي القصد فيها شفاء، ومجاوزة الحد فيها السم المميت»[1]. وهكذا ترى أن الإسراف في طلب العلم مضر كما هو الحال في الإسراف في أي شيء، لأن حالة الإسراف والغلو في الطلب تؤدي بالإنسان إلى استنفاد الطاقة والجهد، مما يؤدي إلى الملل والكلل، وبالتالي يورث الترك والإهمال.

---

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

٣ ـ حالة التقصير والإجحاف:

وهو مضاد للحال السابقة، وذلك يرجع في رأيه إلى أن قوة الشفقة قد تسيطر على النفس «وتعدم قوى الطاعة، فيدعوها الإشفاق إلى المعصية، وتمنعها المعصية من الإجابة، فلا تطلب شارداً، ولا تقبل عائداً، ولا تحفظ مستودعاً، ومن لم يطلب الشارد، ويقبل العائد، ويحفظ المستودع، فَقَدَ الموجود، ولم يجد المفقود، ومن فقد ما وجد فهو مصاب محزون، ومن لم يجد ما فقد فهو خائب مغبون»[١] فهذه حالة التقصير، المضادة لحال الإسراف في طلب العلم، والطالب هنا منصرف عن العلم، مقصر في طلبه، وهو بالتالي يخيب في الطلب، لأنه لا يملك العزيمة ولا الهمة التي يستطيع بها أن يطلب العلم، الذي يعتبر مفقوداً في حق من هذا حاله.

ومن هنا يوجه الماوردي النصائح للمتعلمين، وعلى كل طالب علم أن يكتشف ما بنفسه، فإذا عرف من نفسه قدر طاعتها، وخبر منها كنه إشفاقها، يمكنه أن يروض نفسه، لتكون على أفضل حالاتها، ذلك لأنه إن أهمل نفسه واغفل رياضتها، أو حاول أن يأخذها بالعنف ويروضها بالعسف، نفرت منه وعاندته، ولا تنقاد إلى طاعة، ولا تكف عن معصية، وواجب عليه أن يتركها ترك راحة، ثم يعاودها بعد الاستراحة، لأن «للقلوب شهوة وإقبال، وفترة وإدبار، فأتوها من قبل شهواتها، ولا تأتوها من قبل فترتها»[٢].

وهكذا نرى أن أحسن حالات طلب العلم أن تكون وسطاً بين الإفراط والتقصير في الطلب، فالواجب أن يواسط الإنسان ويعدل، ويوازن وينتصف، فلا يميل إلى غلو وإسراف ولا إلى تقصير وإجحاف، وعلى المتعلم أن يفهم

---

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٤.

نفسه جيداً فيسوسها سياسة رشيدة، ولعله من المهم هنا أن من اللازم أن نشير إلى أن هذا واجب واقع على كافة القائمين على أمر التعليم، فوظيفتهم توجيهية لا مجرد تعليمية.

إن التعليم في هذه الحالة لا يقتصر على مجرد إلقاء المعلومات وتحفيظها وتسميعها، ولكن الأمر يمتد إلى التوجيه والإرشاد والقيادة، وملاحظة المتعلم لذاته من ناحية لترشيد قواه، وملاحظة من حوله له أيضاً لترشيد هذه القوى.

إن الكد في طلب العلم واجب، ولكن الإرهاق غير مطلوب، وترك الطلب مذموم، إنها روح الوسطية والتكامل الإسلاميين التي انبثق عنه فكر الماوردي كله، وهي نفس الروح التي رأيناها في تناوله للإنسان والمجتمع، وهذا هو يمتد إلى طلب العلم والتعلم، فالعلاقة بين التعلم والمجتمع متبادلة، وروح المجتمع الحضاري يجب أن يتمثله التعليم والتربية.

رابعاً: صلة المتعلم بالمعلم

إن صلة المتعلم بالعالم المعلم أساسية وضرورية في إحداث عملية تعلم سليمة، لأن المعلم هو حجر الزاوية في عملية التعليم، وهو المتولي للقيادة التعليمية والتربوية، ولذا فإن صلة المتعلم به يجب أن تكون على مثال طيب، انبثاقاً من الجو الإسلامي العام، والماوردي في إدراكه لهذه الناحية، يتناول صلة العالم بالمتعلم، وصلة المتعلم بالمعلم، ونرى كثيراً من المبادىء في هذه الناحية، تربوية دقيقة وبناءة هادفة، وهذه الأسس هي في النهاية محصلة حقيقية لكل ما تناوله الماوردي سابقاً، ويمكننا بلورة صلة المتعلم بالمعلم فيا يلي:

أ ـ الصبر على المعلم وإكرامه:

وذلك بتذليل النفس له، والتملق الحسن الكريم بعيداً عن النفاق، فتذليل النفس للمعلم سبب في إدامة صبره عليه، وإعطائه مكنون علمه، مما يظهر الفائدة، ويكون الاستكثار من العلم، وبلوغ المرام من المعلم، «اعلم أن للمتعلم في زمان تعلمه تملقاً وتذللا، إن استعملها غَنِم، وإن تركها حُرِمَ، لأن التملق للعالم يظهر مكنون علمه، والتذلل له سبب لإدامة صبره، بإظهار مكنونه تكون الفائدة، وباستدامة صبره يكون الإكثار»[1].

وحتى لا يقع في تناقض مع الأخلاق الإسلامية التي تكره وتحرم الملق

(١) راجع: المرجع السابق، ص ٧٤.

والتملق؛ يذكر أن التملق للعالم ليس من التملق المكروه، ويوضح أن معنى التذلل هنا: الصبر على العالم وإعطاؤه حقه من التكريم والوفاء، ومعرفة فضله وشكره على جميل صُنْعِه، وإكرامه واحترامه وتوقيره، لا يمنعه من ذلك علو منزلته، وخمول ذكر العالم، فإن العالم المعلم يستحق التعظيم والتوقير والاحترام لعلمه ووظيفته التعليمية، لا بما يملكه من مال، فتعظيمه واجب لذاته وعلمه[1].

ب ـ الاقتداء بالمعلم:

بمعنى أن المتعلم يجب عليه أن يقتدى بالمعلم، والاقتداء، هنا ليس مطلقاً، بل يجب أن يكون في رَضِيِّ أخلاقهم، والأفعال الطيبة، لأن ذلك مما يزيد الألفة بالمعلم، ويساعد على اكتساب الأخلاق الحميدة، ومجانبة ما خالفها[2]. وتظهر أهمية هذا إذا علمنا أن التقليد يستمر أساساً للتعلم سنوات عديدة، من هنا كان للقدوة والاقتداء أهمية كبرى في التعلم، ولهذه الأهمية نلاحظ الماوردي يرى ضرورة اقتداء المتعلم بالمعلم، يقول: «وليكن مقتدياً بهم في رَضِيِّ أخلاقهم، متشبهاً بهم في جميع أفعالهم، ليصير لهم آلفاً، وعليها ناشئاً، ولما خالفهم مجانباً»[3].

ويؤيد ما ذكره بأحاديث لرسول الله ﷺ، «خيار شبانكم المتشبهون بشيوخكم، وشرار شيوخكم المتشبهون بشبانكم» وأيضاً «من تشبه بقوم فهو منهم»[4]. وهكذا نلاحظ أن الماوردي يؤكد دور القدوة والاقتداء في حياة المتعلم، وتأخذ قضية التربية والتعلم عن طريق المحاكاة والاقتداء أهميتها في

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٦.

فكر الماوردي، ويركز عليها في شكل نصائح للمتعلم، بحيث يصبح رَضِيَّ الأخلاق، جميل الأفعال آلفاً مألوفاً، ناشئاً نشأة طيبة، وحتى لا يُصَب المتعلم في قوالب جامدة، ولا تُلْغَى فرديته وذاتيته، يرى الماوردي أن الاقتداء يكون في الأخلاق والأفعال المرضية الطيبة، وبالتالي تتهيأ الفرصة ويتسع المجال للتفكير والابتكار، والتعبير الحر عن استعدادات وقدرات المتعلم.

وإذا كان هناك قدر مشترك من الثقافة، لا بد وأن يشترك فيه المعلم والمتعلم، الجيل الجديد مع الجيل القديم، وهو أساس حياة المتعلم بعد ذلك، فإن الاقتداء يساعد على هذه المشاركة.

جـ ـ الأدب مع المعلم:

ويوصي الماوردي طالب العلم أن يحذر من التبسط مع المعلم، وإن آنس فيه أُنْساً لَهُ، وحسن صُحْبَةٍ، لأن ذلك مما يؤذيه فيجعله كَنِزاً بخيلاً بعلمه وتوجيهه على المتعلم، بل إن علمه في هذه الحالة يضيع بين متعلمين جاهلين، مجاوزين القدر، متجرئين عليه، متكبرين غير متذللين له، ولا موقرين إياه، وذلك من العيوب الخطيرة التي تعوق إحداث تعلم جيد.

وفي نفس الوقت ينصحه بأن يوازن ويتزن، فلا يظهر للمعلم أنه قد استكفى من علمه، واستغنى عنه، لأن في ذلك كفر بنعمته، واستخفاف بعلميته، حتى ولو كان المتعلم فطنا ذكيا، يجد في نفسه القوة، وجودة الذكاء وحدة الخاطر، فلا يشق على المعلم، باعتراضه عليه وازدرائه، وتبكيته، إذ يجب عليه أن يرجح حق المعلم على حق الأب الوالد [1].

د ـ الإيجابية:

بمعنى إيجابية المتعلم وفعاليته، وهذه نقطة غاية في الأهمية في فكر

---

(١) المرجع السابق، ص٧٦، ٧٧.

الماوردي، فإلى أي حد يقبل المتعلم رأي المعلم؟ وهل يقبل منه كل شيء على طول الخط؟ وهنا يوضح الماوردي أنه لا ينبغي للمتعلم أن يبعثه معرفة الحق من أستاذه دائما أن يقبل الشبهة منه، بل لا بد له أن يقف مع الحق مهما كان قدر أستاذه، يقول: «ولا ينبغي أن يبعثه معرفة الحق له، على قبول الشبهة منه» وأيضاً لا يدعوه خوف المشقة عليه أن يجاريه في آرائه ويقلده فيها تقليدا أعمى، حتى يرى قول أستاذه دليلا على صحة كلامه، فذلك خطير جدا على المتعلم في أنه يمحو شخصيته ولا يجعل له استقلالا، «ولا يدعوه ترك الإعنات له على التقليد فيما أخذ عنه، فإنه ربما غالى بعض الأشياع في عالمهم، حتى يروا أن قوله دليل وإن لم يستدل، وأن اعتقاده حجة وإن لم يحتج فيفضي به الأمر إلى التسليم له فيما أخذ عنه، ويئول به ذلك إلى التقصير فيما يصدر منه، لأنه يجتهد بحسب اجتهاد من يأخذ عنه، فلا يبعد أن تبطل تلك المقالة إن انفردت، أو يخرج أهلها من عداد العلماء فيما شاركه، لأنه قد لا يرى لهم من يأخذ عنهم ما كانوا يرونه لمن أخذوا عنه، فيطالبهم بما قصدوا فيه، فيضعفوا عن إبانته ويعجزوا عن تصرفه، فيذهبوا ضائعين، ويصيروا عجزة مضعوفين»[1].

وهكذا نلاحظ أن الماوردي يحاول قدر الإمكان أن يجنب المتعلم السلبية، في قبول جميع آراء المعلم، فلا يقوده اعتقاده فيه ـ مهما كان ـ إلى الاقتناع برايه والتسليم به، والاحتجاج به دون فكر أو روية أو مراجعة، فهذا له تـأثيره السلبي في شخصية المتعلم بعد ذلك، فهو لن يجتهد ولن يضيف ولن يبدع جديداً، وسيظل دائراً في فلك آراء أستاذه حتى وإن كانت ضعيفة أو باطلة، وتأتي نصائحه في هذه النقطة صارمة وواضحة، حتى يكـون المتعلم معتـدل الرأي، ولا يثق ثقة مطلقة في آراء معلمه وإن احترمه وعظمه، ويكون توسط

---

(١) المرجع السابق، ص٧٧، ٧٨.

الاعتقاد فيمن يعلمه فلا يقبل منه إلا الحق، ويرفض ما هو غير ذلك، وفي نفس الوقت لا يتخذ المتعلم ذلك ذريعة ليشق على أستاذه، ولا يغلو فيه حباً وثقة فيبعثه ذلك على تسليمه له تسليم المقلدين، بل على المتعلم أن يسأل ويستوضح ويستفسر عما جهله، وليس هذا من المشقة على المعلم، وقبول ما هو صحيح لا يعتبر في الحقيقة تقليداً أعمى، بل اقتناعاً بالحق الصحيح.

إنها إيجابية المتعلم، وهي مطلوبة، إذ لا ينبغي له أن يكون سلبياً - بل لا بد له - من وجهة نظر الماوردي:

- أن يستغل حريته وفكره فيما يلقي إليه من علم، فلا يقبل إلا الصحيح.
- أن يناقش ويسأل ويستفسر ويستوضح بقصد الوصول إلى الحق، مهما كلفه ذلك.
- أن لا يغلو في أستاذه حباً واعتقاداً، وألا يصبح مستلب الذات والفكر، في حين أنه لا بد أن تكون له شخصيته وذاتيته وفكره.

هـ - الاختيار:

عن من يأخذ الطالب العلم؟ هل يأخذه عن نَبِيهٍ مشهور أم عن خامل مغمور؟

وللماوردي رأيه في اختيار من يتتلمذ عليه الطالب، منبثقاً من قاعدة أساسية، وهي أنه ليس لطالب العلم أن يأخذ العلم لحسن الذكر وذيوع الصيت، بل لوجه الحقيقة والوصول إليها، وما دامت وجهة طالب العلم الحق والحقيقة، فلا يهمه أن يأخذ العلم من نبيه أو خامل، ما دام سيصل إلى الحقيقة، يقول الماوردي: «ولا يطلب الصيت وحسن الذكر، باتباع أهل المنازل من العلماء إذا كان النفع بغيرهم أعم» و«ليأخذ المتعلم حظه ممن وجد طَلِبَتَه عنده» وإذا استوى النفعان «فيكون الأخذ عمن اشتهر ذكره، وارتفع

قدره أولى، لأن الانتساب إليه أجمل، والأخذ عنه أشهر »[1].

والظاهر من كلام الرجل أنه يوجه إلى الأخذ ممن يعرف ويتخصص، وإن كان مغموراً، خاصة إذا كان عنده ما ليس عند المشهور من العلماء، أو أنه أوثق من المشاهير، ولا عجب في هذا، فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها، فليس المقصود شهرة، أو ذيوع صيت، وإنما المقصود الوصول إلى الحق والعلم، أينما كان، فإذا ما تساوى المغمور والمشهور فالأخذ عن الثاني أولى لأنه أوثق، وانتساب الطالب إليه أحسن.

و ـ وإذا سهل العلم عليه من وجهه، فينبغي ألا يطلب ما بَعُدَ وصَعُبَ من نفس الوجه:

ويعلل ذلك بقوله: « فإن العدول عن القريب إلى البعيد غناء، وترك الأسهل بالأصعب بلاء، والانتقال من المخبور إلى غيره خطر »[2].

وهو لا يعني الانصراف عن الصعب من العلم، فكل العلم صعب، ولكنه يقصد ـ فيما أرى ـ أنه كيفما أتى العلم سهلا فليقبل، والابتداء بالأسهل القريب، ثم يتدرج إلى الصعب، لا أن يبدأ بالصعب إلى السهل.

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

خامسا : خصائص المعلم الجيد

إن قضية المعلم خطيرة، وليس من السهل أن يتناول أحد قضايا التعليم ويتحدث فيها، ولا يتكلم عن المعلم، لأنه حجر الزاوية، وقائد عملية التعليم. ولا يمكن أن يكون هناك تعليم جيد وإصلاح لحال التعليم والتربية إلا إذا وجد المعلم الصالح دينا وخلقا وعلما وثقافة، وإعدادا فنيا، وتربويا وشخصيا، بمعنى آخر، لا بد من تحقيق الشروط اللازمة لأن يتولى المعلم قيادة الموقف التعليمي جيدا، موجها إياه الوجهة التعليمية الصحيحة الميسرة للمتعلم.

ونلاحظ ملاحظة عامة في التراث التربوي الإسلامي، وهي الاهتمام بالمعلم، ويمكن مبدئيا أن نضع أيدينا على حقائق أساسية أشار إليها الماوردي صراحة أو ضمنيا خلال حديثه في هذا المجال:

أ ـ أن المعلم في المعنى الحقيقي له عالم بالضرورة، والأساس العلمي ضروري جدا لمن يقوم بوظيفة التعليم، ولهذا نلمح قول الماوردي دائما ـ على العالم ... كذا ... وكذا .. وهذا يجعلنا نقول إن العالم بالضرورة معلم، أو بالأصح نعكس فنقول إن المعلم يجب أن يكون عالما وبهذا تتوفر أسباب القيادة التعليمية الصحيحة، والتوجيه التعليمي السليم.

ب ـ أن الأساس الأخلاقي في العالم المعلم شرط أساسي لممارسة التعليم، وهو

مرتبط أصلا بالإيمان والإخلاص، والنية الصالحة الطيبة، فهذا من الطاعات التي يتقرب بها الإنسان العالم إلى الله.

جـ - أن للعالم المعلم رسالة هامة جدا في حياته، عليه أن يؤديها، وهي تتلخص في نقل المعرفة، وتشكيل اتجاهات الأفراد، وتوجيههم وإرشادهم وعلاج مشكلاتهم. وعليه أن يؤدي هذه الرسالة، قدوة واقتداء، وتوجيها وإرشادا وتعليما.

د - أن أفضلية العالم المعلم وكرامته نابعة أصلا من تكريم الله له، ويرتبط هذا بعمله وبعلمه، وإخلاصه والتزامه بما يقتضيه عقله، وترجمته لعلمه في سلوك واقعي.

هـ - إن فعالية عمل العالم لا يقف عند مجرد التدريس فقط، بل يتعداه إلي كثير من الأعمال، والأنشطة المرتبطة برسالته ودوره، خاصة فيما يتصل باعتباره فردا في جماعة، فعليه واجب تجاه الجماعة، وتجاه تلاميذه، وتجاه المجتمع الإنساني العام [1].

وإذا كان ما سبق يعتبر حقائق في التراث التربوي الإسلامي، ومتمثل تماما لدى ا لماوردي، فإنه يعرض أيضا لمجموعة من الآداب التي يجب على العالم المعلم أن يلتزم بها، ويمكن تقسيم هذا الآداب إلى الأقسام التالية:

١ - ما يتعلق بالجانب الأخلاقي.

٢ - ما يتعلق بالجانب العلمي.

٣ - ما يتعلق بالجانب المهني.

وفيما يلي تفصيل لما ذكره الماوردي في هذه المجالات.

---

(١) راجع د. عمر محمد التومي الشيباني: إعداد المعلم وأثره في تطبيق منهج التربية الإسلامية - بحث مقدم لندوة أسس التربية الإسلامية - مكة المكرمة - ١١ - ١٤٠٠/٦/١٦هـ - ص١٢.

أولا : ما يتعلق بالجانب الأخلاقي :

(١) وقد نص الماوردي أن هذه الآداب تتعلق بالجانب الأخلاقي، وهو ما يجب أن تكون عليه أخلاق العلماء، وهي لائقة بهم، ولهم ألزم، وأهمها :

أ ـ التواضع ومجانبة العُجْب: وهما مضادان للكبر والعجب بالنفس وهما يمثلان انحرافا أخلاقيا، يجنح بالإنسان عن سبيل الحق، ومن أخطر العوامل التي تؤي إلى الانحراف الفكري، وغمط الحق، وطمس معالمه، وهذا إذا وجد في العلماء فإنه يكون خطيرا، لأنه يفقدهم صفتهم كقدوة، والناس يقتدون بهم، لذا وجب عليهم أن يتجنبوا الكبر والعجب بالنفس، وعليهم أن يلتزموا بالتواضع، لأن « التواضع عطوف، والعُجْبَ مُنَفِّرٌ، وهو بكل أحد قبيح، وبالعلماء أقبح » [١].

ويدخل العجب العلماء، من باب تفردهم بالعلم، و « علة إعجابهم انصراف نظرهم إلى كثرة من دونهم من الجهال، وانصراف نظرهم عمن فوقهم من العلماء، فإنه ليس متناه في العلم، إلا وسيجد من هو أعلم منه، إذ العلم أكثر من أن يحيط به بشر » [٢]. وأولى بهم أن لا يعجبوا مما عندهم لأنهم لو « نظروا حق النظر، وعملوا بموجب العلم لكان التواضع بهم أولى ومجانبة العجب بهم أحرى، لأن العجب نقص ينافى الفضل، لاسيا مع قول النبي ﷺ « **إن العجب ليأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب** » فلا يفي ما أدركوه من فضيلة العلم، بما لحقهم من نقص العجب » [٣].

والعلاج أن ينظر العالم إلى نفسه بتقصير ما قصر فيه ليسلم من العجب بما

---

(١) الماوردي : (مرجع سابق)، ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق، ص ٨٠ .

أدرك من العلم، أما ذلك المعجب بنفسه لعلمه، فلا تجده إلا مقصرا ومقلا في العلم، ومتحكم فيه داء العجب، ويقترن بشعور جاهل وغرور بالاستغناء الذاتي عن كل علم، وعن كل أحد، إلى جانب طموح متزايد جامح للامتياز على الآخرين، رغبة في احتلال المرتبة المتفوقة ولو بغير حق، ولذا نرى من تتحكم فيه هذه الصفة محتقرا لعلم غيره، متكلفا ما لا يحسنه، وهذا ليس له غاية ينتهي عندها، ولا حد يقف عنده، «ومن كان تكلفه غير محدود، فأخلق به أن يَضِلَّ ويُضِلَّ»[1].

وينزع الكبر والعجب بالعالم إلى الخوض فيما ليس يدريه ولا يعرفه، وهو لا يدري أن العلم لا يحاط به، لأنه ليست له نهاية، وحتى لا يقع العالم في هذا المزلق، ينصحه الماوردي قائلا: «فإذا لم يكن إلى الإحاطة بالعلم سبيل فلا عار أن يجهل بعضه، وإذا لم يكن في جهل بعضه عار، لم يقبح به أن يقول لا أعلم فيما ليس يعلم»[2]. وعلى مثل هذا أن يتعلم ويستزيد من العلم، إذ «لا ينبغي للرجل وإن صار في طبقة العلماء الأفاضل أن يستنكف من تعلم ما ليس عنده، ليسلم من التكلف له»[3].

إذن فأول الأمور التي يجب على العالم المعلم أن يتجنبها، الكبر والعجب بالنفس، إذ فيهما مقاتل العلماء وبهما ينصرف العالم عن طَلِبَتِه وهي الاستزادة من العلم، وطلبه الدائم، والمطلوب استمراره، وفي نفس الوقت يفقد قوة القدوة المطلوبة للتربية والتعليم.

ب ـ ويجب على العالم المعلم أن يكون «مستقلا للفضيلة منه، ليزداد منها، ومستكثرا للنقيصة فيه لينتهي عنها، ولا يقتنع من العلم بما أدرك لأن

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

القناعة فيه زهد، والزهد فيه ترك، والترك له جهل »[1].

إننا نلاحظ أن الماوردي يجعل من قضية الاستكثار من العلم واستمرارية التعليم التزاما أخلاقيا على العالم المعلم، ولا ينبغي له أن يجهل من نفسه مبلغ علمها، ولا يتجاوز قدر حقها، فإذا أحس في نفسه التقصير فإن هذا أفضل من تجاوُزِ حقها، لأنه سيذعن بالانقياد للازدياد، أما إذا تجاوز فإنه سيكف عن الازدياد، فلا بد أن يقف على حال نفسه وعلمه، ليعرف حاجتها، لأن من جهل نفسه كان لغيرها أجهل، وبالتالي فإن من حاله هذه لا يصلح لوظيفة التعليم والتربية، ويستشهد الماوردي في هذا المجال بحكمة، « قال بعض الحكماء: عليك بالعلم والإكثار منه، فإن قليله أشبه شيء بقليل الخير وكثيره أشبه بكثيره، ولن يعيب الخير إلا القلة، فأما كثرته فإنها أمنية، وقال بعض البلغاء: من فضل علمك، استقلالك لعلمك، ومن كمال عقلك استظهارك على عقلك »[2].

(٢) وثاني المبادىء الأخلاقية العمل بالعلم، فلا بركة ولا نفع في علم لا يُعْمَل به، إن مواكبة العمل للعلم ضروري وهام، خاصة من العلماء « وليكن من شيمته العمل بعلمه، وحث النفس على أن تأتمر بما يأمر به، ولا يكن ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿**مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا**﴾ وقال قتادة في قوله تعالى ﴿**وإنه لذو علم لما علمناه**﴾ **أنه العامل بما علم**. وروى عن النبي ﷺ أنه قال: **« ويل لجُمَّاع القول! ويل للمُصِرِّين » يريد الذين يستمعون القول ولا يعملون به »**[3] وتأتي أهمية وضرورة العمل بالعلم لما يلي:

(١) المرجع السابق، ص٨٣.
(٢) المرجع السابق، ص٨٣، ٨٤.
(٣) المرجع السابق، ص٨٤.

١ ـ أن علم العالم حجة على من أخذ عنه واقتبسه منه.

٢ ـ إذا لم يواكب العلم العَمَل فلا فائدة منه.

(٣) تجنب قول ما لا يفعل:

ولا يأمر بما لا يأتمر به، وأن لا يُسر غير ما يظهر، ولا يجعل حجته نفع القول وإن قصر في العمل، فإن إصرار النفس يغريها، ويحسن لها مساويها، فإن من قال ما لا يفعل، فقد مكر، ومن أمر بما لا يأتمر فقد خدع، ومن أسر غير ما يظهر، فقد نافق، روى عن النبي ﷺ أنه قال «**المكر والخديعة وصاحباها في النار**» على أن أمره بما لا يأتمر مطرح، وإنكاره ما لا ينكر من نفسه مستقبح، بل ربما كان ذلك سببا لإغراء المأمور بترك ما أمر به عنادا، وارتكاب ما نهى عنه كيادا [1].

فالفعل بالقول التزام مهم للعالم، باعتباره قدوة، والناس دائما ينظرون للعالم باعتباره متحققا بقوله وفاعلا له، فإذا لم يكن قد تحقق بالفعل، فإنه لا يصبح قادرا على التأثير، ويَحْكِي قصة أعرابي ذهب إلى ابن أبي ذئب الفقيه المحدث، وسأله عن مسألة طلاق، فأفتاه بطلاق امرأته، فقال: انظر حسنا، قال: نظرت، وقد بانت منك، فولى الأعرابي وهو يقول:

أتيت ابن ذئب ابتغي الفقه عنده فطلق حتى البَتّ تَبَّتْ أنامله
أطلق في فتوى ابن ذئب حليلتي وعند ابن ذئب أهله وحلائله؟!

ويعلق على هذا بقوله: «فظن بجهله، أنه لا يلزمه الطلاق بقول من لم

---

(١) المرجع السابق، ص٨٦.

يلتزم الطلاق، فما ظنك بقول يجب فيه اشتراك الآمر والمأمور، كيف يكون مقبولا منه، وهو غير عامل به، ولا قابل له؟ كلا »[1].

إنه كما ترى يعلق أهمية كبرى على تجنب القول الذي لا يفعل، بل يجب أن يكون قول العالم مطابقا لعمله.

(٤) بذل العلم، وعدم البخل به:

والعلم لا بد له من أن يبذل، وهذا هو جو الإسلام الصحيح، فالإسلام والمسلم والمجتمع الإسلامي كله يقوم على العلم ويفرض العلم وطلبه على الجميع، وعناية الإسلام بهذا بالغة، فهو يقرر في آيات القرآن الكريم رفعة الذين أوتوا العلم ﴿ .. **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم**﴾[2] وأمر الله تعالى نبيه أن يطلب المزيد من العلم فقال: ﴿**وقل ربِّ زدني علما**﴾[3].

ونشر العلم على أيدي العلماء أمر مهم، وقد وعى علماء المسلمين هذا فعملوا على نشر العلم كل على قدر استطاعته، إدراكا منهم لخطورة دور العلم في حياة الأفراد والمجتمعات.

وإدراكا من الماوردي لخطورة العلم يرى أن من آداب العلماء « أن لا يبخلوا بتعليم ما يحسنون، ولا يمتنعوا من إفادة ما يعلمون، فإن البخل به لؤم وظلم، والمنع منه حسد وإثم، وكيف يسوغ لهم البخل بما منحوه جودا من غير بخل، وأتوه عفوا من غير بذل؟ أم كيف يجوز لهم الشح بما إذا بذلوه زاد، وإن كتموه تناقص ووهيّ ولو استن بذلك من

(١) المرجع السابق، ص٨٦.
(٢) المجادلة: ١١.
(٣) طه: ١١٤.

تقدمهم، لما وصل العلم إليهم. ولا نقرض عنهم بانقراضهم، ولصاروا على مرور الأيام جهالا، وبتقلب الأحوال وتناقصها أرذالا »[1].

ويستدل الماوردي على ذلك بنصوص كثيرة، من ذلك، ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: « **لا تمنعوا العلم أهله، فإن في ذلك فساد دينكم والتباس بصائركم** » ثم قرأ: ﴿**إنَّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدي من بعد ما بيناه للناس في الكتاب، أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون**﴾ وروى عن النبي ﷺ أنه قال: « **من كتم علما يحسنه، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار** »[2].

ولا ينسى الماوردي أن يُذَكِّرَ بالفوائد الناتجة عن التعليم، فالتعليم يعود على العالم بنفع، أيضا فالعلم لا يتقدم إلا بتراكميته وانتقاله من جيل إلى جيل مع الإضافة والابتكار، فواجب على العلماء أن ينقلوه ولا يبخلوا به، ويبذلوه ولا يستروه، ويشيعوه ولا يسروه وهذا واجب يلقيه العلم على أهله وبذلك تتحقق لهم فائدتان:

الأولى: نوال ما يرجوه العالم من ثواب الله تعالى، فقد جعل النبي ﷺ التعليم صدقة، فقال: « **تصدقوا على أخيكم بعلم يرشده، ورأي يسدده** » وروى ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: « **تعلموا وعلموا، فإن أجر العالم والمتعلم سواء، قيل: وما أجرهما؟ قال: مئة مغفرة، ومئة درجة في الجنة** »[3].

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص٨٨.

الثانية : زيادة العلم، وإتقان الحفظ، ومن أجل هذا يسوق الحكمة «اجعل تعليمك دراسة لعلمك، واجعل مناظرة المتعلم تنبيها على ما ليس عندك» والعلم لا ينقصه ما أخذ منه، ولكن فقد الحاملين له سبب عدمه، ومن ثم فالبخل به هو سبب فنائه، ولذا وجب عدم البخل به.

إن الماوردي حين يجعل من نشر العلم إلزاما أخلاقيا وأدبا للعالم المعلم، فإنه يهدف إلى جعل العلم اتجاها عاما في الطلب والسلوك والبذل، ولا غرو، إذا علمنا أن المجتمع المعلم المتعلم هو هدف الأهداف في الإسلام.

(٥) التنزه عن شبه المكاسب:

مما لا شك فيه أن الحالة المادية والمعيشية للعالم المعلم شيء هام ومهم، إذ أن العالم إنسان من الناس، له حاجاته التي يجب أن تشبع، وله احتياجاته التي لا بد أن يحصل عليها، وكما قال الماوردي نفسه إن فقد هذه يؤدي إلى ضعف النفس والجسد، بل وضعف الدنيا كلها، وهذا لا يجوز في حق الإنسان ككل، فضلا عن ذلك العالم باعتباره إنسانا.

ولهذا فإنه لا بد من حياة سعيدة لسد الخلة عند الحاجة، ولكن لا بد من ترك الفضول وما زاد على قدر الكفاية، وينصح الماوردي أن يتنزه العالم المعلم عن شبه المكاسب، «والقناعة بالميسور من كد المطالب، فإن شبه المكاسب إثم، وكد المطالب ذل، والأجر أجدر به من الإثم، والعز أليق به من الذل» [١].

(١) المرجع السابق، ص ٩١، ٩٢.

وإذا كان الماوردي قد نصح بهذا، فإنه لم يخرج عن الجو الإسلامي العام إطلاقا، فقد أجمع من سبقه من العلماء المسلمين، على أهمية الزهد والورع في حياة الإنسان عامة، والعلماء خاصة، وهذا الزهد لا يعني الانصراف عن الدنيا دفعة واحدة، بل هو عبارة عن: «انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه» ففي المطعم يكون هدف العالم منه ما يدفع الجوع مما يوافق البدن من غير قصد الالتذاذ، أما في الملبس، فالاقتصار فيه على ما يدفع الحر والبرد ويستر العورة، ويكون فيه من التجمل مما لا يخرجه إلى الشهرة [1].

فالزهد والتنزه هنا عن الفضول، وما سماه الماوردي شبه المكاسب، وأن يقنع العالم بالميسور من المطالب، في المطعم والمشرب والملبس، وهذا يتفق مع مذهبه العام في أدب الدنيا والاكتساب، وضرورة هذا للعالم المعلم، أن لا ينشغل عن العلم بشيء من فضول الدنيا ومكاسبها، فلذة العلم فوق كل لذة، إذ هي عوض عن كل لذة، ومغنية عن كل شهوة.

ومن هذا أيضا أن يقصد بالتعليم وجه الله تعالى، ويطلبوا ثواب الله، من غير أن يتعاطوا عليه عوضا ولا يلتمسوا عليه رزقا [2].

ثانيا: ما يتعلق بالجانب العلمي والصفات الفكرية:

وهذا الجانب يتصل بالمادة أو المواد التي يقوم المعلم بتدريسها، من حيث الإلمام بها، والإحاطة بأبعادها، وهذا الجانب مهم جدا، لأنه لا يكفي فقط الإلمام بأساسيات المادة، بل لا بد من الاطلاع على الآفاق العليا ليلم بها، لا

---

(١) راجع: الإمام الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي: مختصر منهاج القاصدين - دار التراث العربي - القاهرة - ١٤٠٢ - ١٩٨٢ هـ - ص٢٨٣ - ٢٨٧.

(٢)) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٩٢.

ليكون أستاذا فيها. والمعلم إذا أراد أن يكون ناجحا فلا مفر له من أن يمتلىء بالموضوع الذي يعلمه حتى يتسنى له أن يتحدث فيه، وأن يجعل الروح تسرى في كيانه كلما تحدث فيه إلى تلاميذه، وأن يعرض عليهم الجوانب المشرقة التي لم يردها من قبل حتى يجعله عندهم طريفا شائقا فلا ينصرفون عنه ملالا وسأما [١].

والماوردي يرى أن على العالم المعلم أن لا يكتفي بما تعلمه، بل يشترط فيه غزارة العلم، وأن يستكثر من طلبه « إذ العلم أكثر من أن يحيط به بشر، قال الله تعالى: ﴿**نرفع درجات من نشاء، وفوق كل ذي علم عليم**﴾ يعني في العلم. قال أهل التأويل: يعني فوق كل ذي علم من هو أعلم منه، حتى ينتهي ذلك إلى الله تعالى » [٢].

ولكن الماوردي يدرك أن الإحاطة بالعلم مستحيلة، فينبه إلى هذا بقوله: « فإذا لم يكن إلى الإحاطة بالعلم سبيل، فلا عار أن يجهل بعضه، وإذا لم يكن في جهل بعضه عار، لم يقبح به أن يقول لا أعلم فيما ليس يعلم » ويروى حكمة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: « وما أبردها على القلب إذا سئل أحدكم فيما لا يعلم، أن يقول الله أعلم، وإن العالم من عرف أن ما يعلم فيما لا يعلم قليل » [٣].

---

(١) راجع: جلبرت هايت: فن التعليم - (ترجمة ومراجعة محمد فريد أبو حديد) - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٦، ص ٣١، ٣٢.
-: د. حسن إبراهيم عبد العال: « المعلم في الفكر التربوي عند الإمام النووي » - مجلة مركز البحوث - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - العدد الثاني - المحرم ١٤٠٤ - أكتوبر ١٩٨٣، ص ٢٠٨.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٨١.

(٣) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٨٢.

ومن هذا المنطلق ينبغي على العالم أن لا يتكلف ما لا يحسنه «فليس لمن تكلف ما لا يحسن غاية ينتهي إليها ولا حد يقف عنده، ومن كان تكلفه غير محدود، فأخلق به أن يضل ويضل» ويستشهد بحكمة بعد الحديث تقول: **«من العلم أن لا تتكلم فيما لا تعلم، بكلام من يعلم، فحسبك جهلا من عقلك، أن تنطق بما لا تفهم»** [1].

والعالم لا ينبغي له أن يسكت عن طلب وإن صار في طبقة العلماء الأفاضل، فليس له أن يستنكف من تعلم ما ليس عنده، ليسلم من التكلف، وعليه أيضا، أن لا يقنع من العلم بما أدرك، لأن القناعة في العلم زهد، والزهد فيه ترك، ثم يكون الجهل. وهذا لا يصح من العالم المعلم.

إن الماوردي يلفت النظر إلى أهمية استمرارية التعلم بالنسبة للعالم المعلم، بشرط أن يفهم نفسه حق فهمها، ولا يتجاوز بها قدر حقها، ولا يذعن للانقياد لها حتى لا يكف عن طلب العلم، إن استمرارية التعلم شرط من شرط شيخنا الماوردي له فيها كلام جميل وتحليل دقيق، سوف نعرض له فيما بعد.

والمهم هنا أن نذكر أهم ملامح ذلك الجانب في فكر الماوردي، والتي تتلخص فيما يلي:

(١) أهمية العلم والتوسع فيه بالنسبة للعالم المعلم.

(٢) والعالم إذا وصل إلى الإحاطة بعمله فإن هذا لا يعني استغناءه عن طلب العلم، إذ العلم أكبر من أن يحيط به بشر، ولذلك يجب عليه أن يواصل طلب العلم.

(٣) ولما كانت الإحاطة التامة بالعلم مستحيلة، كان من المواجب على المعلم أن لا يتكلف في العلم، لأن التكلف في العلم والقول به أمر يضل، والمعلم

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.

المتكلف ما ليس عنده لا بد أنه ضال.

(٤) وإذا عضلت مسألة أمامه وتبين أنه لم يعرفها لا يتكلف، بل من الجيد أن يقول لا أعلم أو لا أدري.

(٥) وعلى هذا فإن العالم لا يستنكف من علم ما لا يعلم، لأن هذا إذا حدث فإنه سيورث العالم جهلا، أما إذا تعلم واستمر في تعلمه، فإن هذا كفيل بزيادة العلم والتمكن من المادة التي يدرسها ويعلمها للناس.

إن معنى كل هذه وفحواه أن من صفات المعلم في هذا المجال والتي تؤهله دوما للقيام بمهنة التعليم والتدريس:

- القابلية الفكرية اللازمة لهضم وتمثل الأشياء في غير عسر، ولكي يسيطر خاصة على جملة المعلومات اللازمة لممارسة وظيفته، المعلومات العامة والمعلومات الخاصة إذا كان تعليمه يقتصر على مادة بعينها.
- النظام والوضوح في الفهم، فالمرء لا ينقل للآخرين بسهولة إلا ما أحسن هضمه وتمثله، وهضم معرفة من المعارف يعني وضعها في موضعها وإدراك جميع علائقها بالمعارف الأخرى من نوعها وتقدير شأنها، وإمكان التمييز بين ما هو أساسي وما هو ثانوي فيها.
- وهذه الصفات هي في حد ذاتها صفات خلقية بمعنى من المعاني، إذ الهدف هو استقامة الفكر، فأفكارنا لا يمكن أن تكون متسقة ومنطقية إلا إذا تحررت من العواطف والنزعات الأهواء [1].

وفيما ذكرناه من ملامح مختلفة عن الماوردي يبين لنا أنه يربط بشدة بين

---

(١) راجع: رونيه أوبير: التربية العامة - (ترجمة د. عبد الله عبد الدايم الطبعة الرابعة دار العلم للملايين - ١٩٧٩، ص٧٩٧ - ٧٩٣.

كل هذا والأخلاق، بل إنه يجعل كل هذا إلزاما أخلاقيا للمدرس والمعلم والعالم [1] .

ثالثاً: فيما يتصل بالجانب المهني والثقافة المهنية:

إن الجانب المهني والثقافة المهنية هما عماد عملية التربية خاصة من جانب المعلم، ويقصد بهما، الكفاية المهنية للمعلم بما يسمح له مزاولة مهنة التعليم والتربية بنجاح. وينصل هذا الجانب بتزويد المعلم بالخبرات الفنية والمعارف التربوية، مما يساعده على فهم العملية التربوية والتعليمية.

وإذا كان الإعداد التربوي في العصور الحديثة قد أخذ شكلاً مقصوداً، بحيث أصبح طويل الأمد، وتساعد عليه مواد مقررة مثل علم النفس والمناهج وغير ذلك، فإن عصر الماوردي كان خالياً من هذه المواد، إلا أنه من المؤكد إن ذلك الزمان لم يخل من توجيهات ونصائح تبعثرت هنا وهناك في كتابات المتخصصين والأدباء والفلاسفة، تفيد في هذا المجال، ويمكن تكوين نسق فكري منها يساعد في التصور العام لهذه الجوانب.

والماوردي في جزء متكامل من كتاب أدب العلم يقدم مجموعة من الأفكار المتصلة بهذا الجانب، مما أطلق عليه اسم «أخلاق العالم أو آداب العالم»، وهو في هذا المجال يقدم للمعلم نصائح فيما يجب أن يتحلى به مع المتعلمين وكيفية التعامل معهم.

ويمكن إبراز المبادىء التربوية التي حظيت باهتمام الماوردي والتي اعتبرها أساسيات في ممارسة التعليم، ويمكن اعتبارها أساسيات للإعداد التربوي ـ من ناحيتنا على الأقل ـ وهذه المبادىء هي:

---

(١) راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٨٣، ٨٤، ٨٥، وهذا الكتاب في مبحث «الجانب الأخلاقي».

(١) فهم طبيعة المتعلم وأهدافه من التعلم:

يعتبر فهم طبيعة المتعلم وأهداف التعلم العماد الأساسي للإعـداد المهني، والمعلم الجيد هو ذلك الذي يستطيع أن يفهم بعمق نفوس طلابه، وتكون لديه الرغبة الجادة في مساعدتهم على النمو. وإذا ما تواجد هذا لدى المعلم، فإنه سيوفر لديه مجموعة من الصفات الأساسية اللازمة، مثل حب المتعلم، واحترامه، واحترام القيمة الإجتماعية والاخلاقية وغير ذلك، مما يسهم في إحداث تربية وتعليم جيدين.

وشيخنا الماوردي يوجه المعلم إلى هذا، ويشرح له أحوال المتعلمين، مساهمة منه في توضيح وفهم طبيعة المتعلمين، والمتعلمون - في رأي الماوردي - ضربان:

الأول: مُسْتَدْعًى، وهو من استدعاه العالم إلى التعليم، لما ظهر له من جودة ذكائه، وقوة خاطره، فإذا وافق استدعاء العالم لهذا الطالب شهوته ودافعيته للتعلم، كانت النتيجة، درك النجباء، وظَفَر السعداء، وذلك لاجتماع دافعية المعلم وحبه للمتعلم، وتوفر العالم على التعليم، مع ذكاء المتعلم ودافعيته الدافعة للاستكثار من العلم [١].

وظاهر هنا أن المعلم هو الذي يستدعي المتعلم لما يفهمه من طبيعته، وفهم لذكائه وقدراته، وقوة دافعيته للتعلم، ولأن المعلم يفهم هذا من المتعلم جيداً، فإنه يستدعيه للتعلم عليه، والتلقي منه وهذا يؤدي إلى جودة التعلم، لتوفر العالم على التعليم من ناحية، وتوفر الدافعية من المتعلم من ناحية أخرى، ويعتبر هذا أجود أنواع التعلم الناجح من وجهة نظر الماوردي.

---

(١)) المرجع السابق، ص٨٨.

الثاني: طالب علم «لداع يدعوه، وباعث يحدوه»[1] أي: الطالب الذي تتوفر لديه الدافعية والباعث للتعلم، ولكن المعلم لا يستدعيه، وهذا نوع يوجه الماوردي المعلم في أمره «إذ على العالم أن ينظر في أمره، في ضوء البواعث التي تبعثه إلى التعلم، والتي يصنفها في ثلاث:

أ ـ باعث ديني.

ب ـ باعث غير ديني مباح.

جـ ـ باعث محظور أو ممنوع.

ويوجه المعلم، ويزوده بالمواقف التي يقفها إزاء كل نوع من هذه الأنواع الثلاث:

أما موقفه من النوع الأول، فيجب على المعلم أن يفهم طبيعته وحالته: «فإذا كان الداعي دينياً، وكان المتعلم فطناً ذكياً، وجب على العالِم أن يكون عليه مقبلا، وعلى تعليمه متوفراً، لا يُخْفِي عنه مكنوناً، ولا يطوي عنه مخزوناً.

أما إذا كان المتعلم «بليداً بعيد الفطنة» فينبغي ألا يُمْنَع من اليسير فيحرم، ولا يحمل عليه بالكثير فيظلم، ولا يجعل بلادته ذريعة لحرمانه، فإن الشهوة مؤثرة، والصبر مؤثر»[2].

وهكذا نلمح من كلام الشخ أهمية فهم طبيعة المتعلم، مع ضرورة مراعاة حالاته، وبواعثه وأهدافه، بحيث لا يساوى بين الطالب الذكي النجيب، وبين الطالب البعيد الفطنة البليد، فواجبه نحو الأول إعطاؤه ما يوازي قدرته، وما يستطيعه، ولا يخفي عنه شيئاً، أما الثاني، فلبلادته وبعد فطنته وقلة ذكائه،

---

(١) المرجع السابق، ص٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص٨٨، ٨٩.

ينبغي عليه ألا يحرمه اليسير، ما دام الباعث متوفراً، والدافعية قوية، والصبر على هذا النوع لا بد وأن يؤتى ثمره، ويجعله يقبل على التعلم والمعلم، ولكن على قدره، حتى لا يحرم نعمة العلم، ولا يظلم بالكثرة عليه، فإن كثرة ما يلقى عليه تنفره وتمله وتسئمه من التعليم، ولا تحدث لديه الاستجابة اللازمة للتعلم، ويستشهد في هذا المجال بحديث لرسول الله ﷺ يقول: «**لا تمنعوا العلم أهله فَتَظْلِمُوا، ولا تضعوه في غير أهله فتأثموا**» [1].

والموقف من النوع الثاني، يتلخص في النظر في أمر صاحبه، فإذا كان الباعث مباحاً كرجل دعاه إلى طلب العلم حب النباهة، وطلب الرياسة، فالقول فيه يقارب القول الأول في تعليم من قبله، لأن العلم يعطفه إلى الدين في ثاني الحال، وإن لم يكن مبتدئاً به في أول حال، وقد حكي عن سفيان الثوري أنه قال: تعلمنا العلم لغير الله تعالى، فأبى أن يكون إلا لله. وقال عبدالله بن المبارك: طلبنا العلم للدنيا فدلنا على ترك الدنيا» [2].

ألم يقل الماوردي أن الشهوة باعثة، والصبر مُؤثِّر؟ والعالم بفهمه للمتعلم يستطيع أن يؤثر فيه، وأن يعطفه على أغراضه وأهدافه ما دام الفهم موجوداً من قبل المعلم والدافعية موجودة من قبل المتعلم، ومن المهم أن نوضح معنى الدين في هذه العبارة السابقة، فليس المقصود بالدين هنا علاقة الإنسان بربه فقط وكما يحب البعض أن يفسر معنى كلمة الدين، ولكن المعنى هنا هو المعنى الشامل، أي قصد وجه الله تعالى من العلم، وبالتالي معرفة الإنسان بالله، ورضا الله، وتلقي المثوبة منه، وهنا تدخل كافة العلوم، لا العلوم الدينية والفقهية وحدها.

أما موقف المعلم من النوع الثالث، وهو طالب العلم لباعث وهدف

---

(١) المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩.

محظور، ومثله رجل «دعاه إلى طلب العلم شرٌّ كامِنْ، ومكر باطن، يريد أن يستعملها في شبه دينية، وحيل فقهية، لا تجد أهل السلامة منه مخلصاً، ولا عنها مدفعاً، كما قال النبي ﷺ «**أهلك أمتي رجلان: عالم فاجر، وجاهل متعبد، فقيل يا رسول الله: أي الناس شر؟ فقال: العلماء إذا فسدوا**» [١] وموقف العالم هنا أن يحول بين هذا وهدفه بأن «يمنعه من طلبته، ويصرفه عن بغيته، ولا يعينه على إمضاء مكره، وإكمال شره» [٢].

وهكذا ترى من خلال ما سبق أن الشيخ لا يوصي المعلم بفهم المتعلم فقط، ولا يوصي بالفهم العميق للطبيعة الإنسانية فقط، بل يزود المعلمين بنماذج المتعلمين من حيث بواعثهم وأهدافهم وحالات ذكائهم وقدراتهم، ويمكننا تلخيص ما نصل إليه من خلال هذا التحليل فيما يلي:

أ - واجبٌ على المعلم أن يفهم طبيعة المتعلمين جيداً، ويفهم البواعث والأهداف التي دفعت بهم إلى التعلم، ففي هذا ما يساعده ويساعدهم على إحداث تعلم ناجح ومرغوب فيه.

ب - ويجب على المعلم أن يعطي كل متعلم ما يطلبه، وما بعثه على التعليم، فإذا كان الباعث مما يرضي الله ويوافق أهداف الدين من تحقيق نفع الدنيا والآخرة، أو هو مباح، فإن عليه أن يتوفر عليه، ويزكيه ويكبره، ويأخذ صاحبه بما يوافقه إن كان ذكياً أو بليداً بعيد الفطنة قليل الذكاء، وعليه بالصبر معه حتى يحدث النتيجة المرغوب فيها.

جـ - وواجب عليه إزاء من يطلب العلم للمراء أو الجدال، ولا يحقق نفع الدنيا والآخرة، أن يصرفه عنه، لأنه لن يحقق إلا شراً، ويضل الناس، ويفسد المجتمع، ولذ واجب عليه أن يصرفه عن هذا الهدف.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) الفراسة أو الموهبة التربوية والتعليمية:

إنه لا يكفي فقط العلم ومعرفة وفهم طبيعة المتعلمين، إذ على المعلم أن يكون موهوبا، بمعنى أن يمتلك الموهبة التربوية، والتي تعني أنه أهل للقيام بمهمة التعليم والتربية، وهذه لن تتأتى عفوا، ولكن بالتدريب الجيد الطويل المتواصل، لتعطي المعلم قوة على أداء مهمته، وهي لا تختلف كثيرا عن الفراسة التي يقول بها الماوردي، فالفراسة تثبت ونظر. والموهبة التربوية والتعليمية تثبت ونظر تنتجها أسباب اقتصادية واجتماعية وغير ذلك [١].

وإذا كانت الموهبة التربوية في عناصرها الأساسية ترجع إلى الحب، أي محبة المتعلمين، والشعور بالقيم الاجتماعية والأخلاقية، والشعور بأهمية الرسالة التعليمية، فهي تقريبا نفس الفراسة عند الماوردي، وعلى أي حال، فإنه من المهم أن نبين هذا الجانب من فكر الشيخ التربوي.

يركز شيخنا على أهمية الفراسة للمعلم، وتبدو في توسم المتعلم بها «ليعرف مبلغ طاقته، وقدر استحقاقه، ليعطيه ما يتحمله بذكائه، أو يضعف عنه ببلادته، فإنه أروح للعالم، وأنجح للمتعلم» [٢] إن هذه العبارة توضح أن عناصر الموهبة تتجمع كلها في الفراسة، هذا مع إشارة إلى ضرورة توجيه وإرشاد المتعلم لطريق العلم الصحيح، وفي هذا توفير للجهد التعليمي، سواء للمعلم أو المتعلم، وبالتالي تصل العملية التعليمية إلى أقصى كفاءة لها.

وهذه الفراسة مع توفيرها لجهد المعلم والمتعلم تفيد في التوجيه التربوي والتعليمي، يدل على ذلك ما يقول الشيخ: «وإذا كان العالم في توسم المتعلمين بهذه الصفة، وكان بقدر استحقاقهم خبيرا، لم يَضِع له عناء ولم يخب على يديه صاحب» والعكس صحيح أيضا: «وإن لم يتوسمهم وخفيت عليه

---

(١) راجع: رونيه أوبير (مرجع سابق) ص٧٧٩، ٧٨١.

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩٠.

أحوالهم، ومبلغ استحقاقهم، كانوا وإياه في عناء مُكِد، وتعب غير مُجْدٍ، لأنه لا يعدم أن يكون فيهم ذكي محتاج إلى الزيادة، وبليد يكتفي بالقليل، فيضجر الذكي منه، ويعجز البليد عنه، ومن تَرَدَّدَ أصحابه بين عجز وضجر ملوه وملهم» ولذا كانت الحكمة «كل علم كثر على المستمع، ولم يطاوعه الفهم، ازداد القلب به عمى، وإنما ينفع سمع الآذان، إذا قوي فهم القلوب في الأبدان» [1].

إذن فالقضية هي قضية مراعاة استعدادات وقدرات المتعلم، وتقدير قدر العلم الواجب على المعلم أن يعطيه للمتعلم، وذلك راجع إلى فراسة المعلم وموهبته التربوية التي يتوسم بها المتعلمين ويتفهمهم، فيعطي كلا قدره وحقه ووسعه وطاقته، ولا يخفى أن إعطاء الذكي الفطن أقل مما يستحقه من العلم يضجره ويمله، وإعطاء البليد قليل الفطنة أكثر مما يستحقه، يعجزه، وفي كلا الحالتين فإن هذا ينقص كفاءة العملية التعليمية، بل ويؤدي إلى فشلها في كثير من الأحيان، ومن أجل هذا فإن الماوردي يركز على أهمية الفراسة والموهبة التربوية يالنسبة للمعلم.

وهذا الجانب لا ينفصل عن النقطة السابقة، ففهم المتعلم يتصل بفراسة المعلم بطريق أو بآخر. وهذا يدعم أهمية الفراسة في مجال التعليم.

(٣) مراعاة الفروق الفردية:

إن مراعاة الفروق الفردية ذات أهمية كبيرة في العملية التعليمية، فالتلاميذ يختلفون فيما بينهم في عديد من القدرات والصفات، ويهم المعلم «أن يكون على دراية بما بين تلاميذه من فروق ليتعرف على نواحي القوة ونواحي الضعف فيهم، فيوجه التعليم بما يساعد التلاميذ على مواصلة الدراسة كل

---

(١) المرجع السابق، ص٩٠.

حسب قدراته واستعداداته » [١].

ويعني هذا أن يبذل المعلم قصارى جهده لمساعدة جميع المتعلمين على التعلم ليبلغوا مستوى عاليا ، وعليه أيضا أن يفهم ويعي ، بأن تلاميذه سوف يختلفون من حيث القدرة ، فبعضهم قدراته أفضل من بعض.

ولقد وعي الفكر التربوي الإسلامي هذا ، ووعاه جيدا الماوردي. وكما رأيناه قبل ذلك في تناوله لأنماط المتعلمين ، وقد رأينا كثيرا من نصوصه التي توضح اهتمامه بهذا الجانب [٢] ونثبت هنا نصا سابقا : « وإذا كان العالم في توسم المتعلمين بهذه الصفة ، وكان بقدر استحقاقهم خبيرا لم يضع له عناء ، ولم يخب على يديه صاحب ، وإن لم يتوسمهم وخفيت عليه أحوالهم ومبلغ استحقاقهم كانوا وإياه في عناء مكد وتعب غير مجد ، لأنه لا يعدم أن يكون فيهم ذكي محتاج إلى الزيادة ، وبليد يكتفي بالقليل ، فيعجز الذكي منه ، ويعجز البليد عنه ، ومن تردد أصحابه بين عجز وضجر ملوه وملهم » [٣].

والشيخ الماوردي قاضي القضاة ، يوضح أن المعلم إذا لم يراع ما بين المتعلمين من فروق فردية كان هو والمتعلمون في تعب ، لأن فيهم الذكي المحتاج إلى زيادة العلم ، وفيهم البليد الذي يكتفي بالقليل منه ، وإذا لم يراع هذا ، ويعطي كلا قدره وحقه من العلم ، أعجز الذكي والبليد على السواء ، والأمر كذلك فإن النتيجة تكون واضحة ، الملل والسأم من جانب المعلم ومن جانب المتعلمين على السواء ومن ثم وجب على المعلم أن يراعي تلك الفروق بين المتعلمين أثناء تعليمهم إذا أراد أن ينجح في عمله.

---

(١) د. حسن إبراهيم عبد العال: المعلم في الفكر التربوي عند الإمام النووى (مرجع سابق) ص٢١٨.

(٢) راجع الماوردي: أدب الدنيا والدين ، ص٨٨ ، ٩٠.

(٣) المرجع السابق ، ص٩٠.

(٤) النصح والإرشاد والتوجيه:

لا يقتصر أمر التعليم على مجرد تعليم المادة أو المواد المدروسة، وحشو الأذهان بها، بل إن الأمر يقتضي نصح المتعلمين وإرشادهم إلى أحسن الطرق للتعلم، ووسائله الصحيحة الجيدة، حتى يتيسر له طلب العلم.

والإمام الماوردي لا يغيب عليه أثر هذا فينصح المعلم به، حين يقول عن العلماء «ومن آدابهم نصح من علموه، والرفق بهم، وتسهيل السبيل عليهم، وبذل المجهود في رفدهم ومعونتهم، فإن ذلك أعظم لأجرهم، وأسنى لذكرهم، وأنشر لعلومهم، وأرسخ لمعلومهم»[1].

إن الأمر يتعلق بإرشاد المتعلمين إلى أيسر السبل للتعلم، وهذا يتطلب منه الإقبال عليهم إقبال المحب الشفيق المشفق، الحريص عليهم، يذلل لهم الصعوبات، ويشاركهم في آلامهم وآمالهم فإن فعل كان ذلك أدعى لعظم أجر المعلم، وأكبر عامل لنشر العلوم.

(٥) الرفق بالمتعلمين:

والرفق بالمتعلمين أمر نادى به كل علماء المسلمين، ومفتاح هذا في الإقبال على المتعلمين بالحبور، «فلا تقوم تربية - كما قيل - بدون حبور...»، «إن الحبور روح التربية، لأنه يعني الشباب الدائم للوعي، عن طريق الاتصال بالشبيبة، وهذا ما يحدد موقف المربين حيال طلابهم. إن ضخامة مهمتهم لا ينبغي أن تلقي عليهم ثوبا من الجلال العاجز عن الابتسام، ولا ينبغي خاصة أن توحي إليهم بالتحرج المفرط أو بالهيئة القاسية دوما! وليس عليهم أن يثيروا الخوف بل المحبة، ولا أن يثيروا الانكماش بل انطلاق النفوس»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص٩٣.

(٢) رونيه أوبير (مرجع سابق) ص٧٩١، ٧٩٢.

وشيخنا الماوردي يدرك هذا جيدا، «ومن آدابهم أن لا يعنفوا متعلما، ولا يحقروا ناشئا، ولا يستصغروا مبتدئا، فإن ذلك أدعى إليهم، وأعطف عليهم، وأحث على الرغبة فيما لديهم، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «**علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف**»، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «**وقروا من تتعلمون منه، ووقروا من تعلمونه**» [1].

وإذا كان الماوردي قد أدرك هذا، وأدركه كل علماء المسلمين على مر العصور، فإنه من المقرر أن التعليم والتربية ليست قصاصا نفرضه على المتعلمين، وليست عقابا على خطيئة، أو فساد أصيل في طبيعة المتعلم، إنها الطريق الى السعادة، إلى الفرحة باكتمال المتعلم، وأنَّى لها أن تثمر وأنَّى للتعليم أن يثمر ثمره إذا كان جو التعليم والتربية هو جو القسوة، والقلق والغم، والكراهية والنقمة وحق ذلك القول القائل، بأن المعلم الذي يجنح إلى هذا، إلى القسوة وعدم الرفق يجعل من السلطة التربوية والتعليمية انتقاما من الحياة.

(٦) إثارة دافعية المتعلمين وتحبيبهم في العلم:

سبق أن بينا رأي الماوردي في الدافعية والباعث، إذ هي من الشروط الأساسية في عملية التعلم، و«يتوقف عليها تحقيق الهدف من عملية التعليم في أي مجال من مجالاته المتعددة، سواء في تعلم أساليب وطرق تفكير، أو تكوين الاتجاهات والقيم، أو تعديل بعضها أو تحصيل المعلومات والمعارف» [2].

وحينما تتوافر «لدى الإنسان دافع قوي للحصول على هدف ما، فإن الحصول على هذا الهدف الذي يشبع دافعه يعتبر ثوابا أو مكافأة تسبب الشعور باللذة، أو السرور والرضا، والفشل في الحصول على هذا الهدف يعتبر

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٩٣.

(٢) د. سيد أحمد عثمان، وأنور محمد الشرفاوي: التعلم وتطبيقاته ـ الطبعة الثانية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٨، ١٤١.

نوعا من العقاب الذي يسبب له الشعور بالألم، أو الضيق والكدر »[1]

وشيخنا الماوردي يدرك أهمية إثارة الدافعية، ويدرك أيضا أهمية تحبيب المتعلم في العلم، يقول: « ومن آدابهم ألا يمنعوا طالبا، ولا ينفروا راغبا، ولا يؤئسوا متعلما، لما في ذلك من قطع الرغبة فيهم، والزهد فيما لديهم، واستمرار ذلك مفض إلى انقراض العلم بانقراضهم »[2].

إن من احترام الدافعية وزيادة إثارتها احترام المتعلم ورغبته في التعلم، والمعلم الحق هو ذلك الذي لا يطفيء الاستجابة ولا يكف المتعلم، عن بغيته، فهو لا يمنع طالبا للعلم من أن يطلب، ولا ينفره، ولا يوئسه. بل يحفظ له دافعيته وكرامته وحبه للعلم ورغبته في التعلم. ولعل مما يفيد هنا الرجوع إلى مقدمة الفصل لإتمام الصورة، صورة الدافعية القوية التي تبتغي رضا الله بطلب العلم.

إن تكامل هذه الجوانب المتعددة، الجانب الأخلاقي، والجانب العلمي والجانب المهني يعتبر شرطا أساسيا وجوهريا لاكتمال صفات المربي والمعلم الناجح، إذ أنه لا يستقيم أمر الجانب العلمي، والجانب المهني إلا بالجانب الأخلاقي، وكل الجوانب تصطبغ بهذه الصبغة الأخلاقية، فالصفات العلمية أو الفكرية هي في حد ذاتها صفات خلقية، والصفات المهنية هي كذلك، ومن ثم كان التكامل بينها أمر مهم بالنسبة للعالم المعلم.

وعموما، فهذه جملة من التوجيهات المفيدة لكل من العالم والمتعلم على السواء، وأرى أن كل هذا من أهم مباحث علم النفس، وحبذا لو وضع الباحثون في علم النفس أيديهم عليها تجريبا وبحثا، وبالرغم من أننا لا نرى فيها كثيرا من التفصيلات، إلا أنها تحمل وجهات نظر جديرة بالاهتمام

---

(١) د. عثمان نجاتي (مرجع سابق) ص١٥٢.

(٢) الماوردي (مرجع سابق) ص٩٣.

والدراسة، مما يسهم في إثراء الفكر التربوي والإسلامي بعمومه، ويسهم في توضيح الرؤية التربوية العربية الإسلامية.

إلا أنه بقيت مسألة هامة مهمة في فكر الماوردي تتصل بالمعلم وعمله، وهي الصلة أو طبيعة العلاقة بين المعلم والسلطان وأدبه معه، وهذه القضية غاية في الأهمية، فهل يقوم المعلم بأداء ما تمليه عليه السلطة، سواء بالحق أو بالباطل؟ أم ماذا يفعل؟ إنها بالرغم من خطورتها وأهميتها، فإنها حساسة في جانب المعلم، هل يتبع أوامر السلطة أم يناقضها؟ وما حد المتابعة؟.

إنها قضية مثارة، على صعيد الفكر العام والتربوي الحديث والمعاصر، وطالما شغلت بال المفكرين، واختلف الناس في شأنها، إن اتصال العلم بالسياسة ضروري، ولكن إلى أي حد؟ ونلاحظ هذا في استخدام عبقريات العلماء في زيادة قدرة الإنسان على القتال والقضاء على الخصوم، بقدر ما كانت تستخدم في فهم قوانين الطبيعة. ومنذ القدم نلاحظ أن العلم يستخدم في خدمة الأغراض السياسية.

وشيخنا الماوردي يتناول قضية المعلم والعالم وصلته بالسلطة، ويمكن تلخيص وجهة نظره فيما يلي:

(١) على السلطان أن يعرف فضل العلم «ويستبطن أهله، لأنهم للدين أركان وللشرع أعوان، والدين أس الملك ونظامه، وقد قاموا فيه بحقه، ونابوا عن الملك في حفظه، ولولاهم لما عرف حق أمر من باطله، ولا صحة حكم من فاسده، فليحفظ الملك نظام ملكه بمراعاتهم، وليستظهر لدينه وملكه باستبطانهم، ليكون بالعلم موسوما، وإليه منسوبا» [١].

ولا يقتصر الأمر على الشريعة وعلمائها فقط، أو الدين فقط بل تمتد

---

(١) الماوردي: تسهيل النظر (مرجع سابق) ص ٢٧٤.

إلى الدنيا أيضا، يقول الماوردي: « وليصر بمكاثرتهم مستظهرا، وبمذاكرتهم مستبصرا، وهم أنفع له في دينه ودنياه، لأنهم في الدين دعاة، وفي الدنيا هداة، مع ما ينشر من الفساد بإهمال العلماء، وترك مراعاتهم، وذلك أنهم ربما بعث بعضهم قلة المادة وضعف الحال على مسامحة النفس والتبذل وارتكاب الشبهة.

فإذا وافق ذلك إعراض السلطان عنهم فتحت آثارهم عند العامة، وتقاصرت رتبهم عند الخاصة، فهجروا هجر الأعداء، وزجروا زجر السفهاء، ثم سرى ذلك في خواصهم ومتصونيهم، وعم في خيارهم ومتدينيهم، لأن نقص الجنس يسري فيه، فذهبت بهجة العلم وبهاؤه، وقل طلابه وعلماؤه، وصار ذريعة إلى انقراضه ودرسه » [1].

(٢) وبالعلم والعلماء يمكن للسلطان أن يدفع مكر أهل الأهواء والنحل المبتدعة، يقول الماوردي: « ثم لا يبعد أن يظهر أهل نحل مبتدعة، ومذاهب مخترعة، يزوقون كلامهم مموها، ويزخرفون مذهبا مشوها، لأن ما صح من المذاهب قد اعتقد، وما سلم منها قد استقر » [2].

(٣) وإذا بدا للسلطان رغبة في العلم، لفضيلة نفسه، وكرم طبعه، إذا بدا ذلك واستدعى العالم من أجل ذلك، فعلى العالم المعلم أن لا « يجعل ذلك ذريعة في الانبساط عنده، والإدلال عليه، بل يعطيه ما يستحقه بسلطانه، وعلو يده، فإن للسلطان حق الطاعة والإعظام وللعالم حق القبول والإكرام » ولا ينبغي للعالم المعلم أن يبتدىء السلطان بالعلم إلا بعد الاستدعاء، ولا يزيده على قدر الاكتفاء، فربما أحب بعض العلماء إظهار علمه للسلطان فأكثره، فصار ذلك ذريعة إلى ملله، ومفضيا إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

بُعْدِه، فإن السلطان متقسم الأفكار، مستوعب الزمان، فليس له في العلم فراغ المنقطعين إليه، ولا صبر المتفردين به»[1]

وفي حالة تعليمه، عليه أن يُخْرِجَ «تعليمه مخرج المذاكرة لا مخرج التعليم والإفادة، لأن لتأخير التعلم خجلة تقصير، يجل السلطان عنها، فإن ظهر منه خطأ أو زلل، في قول أو عمل، لم يجاهره بالرد، وعَرَّض باستدراك زلله، وإصلاح خلله»[2]

(٤) ولكن ومع هذا، فليس للمعلم العالم أن يتابع السلطان «فيما يجانب الدين، ويضاد الحق، موافقة لرأيه ومتابعة لهواه، فربما زلت أقدام العلماء في ذلك، رغبة أو رهبة، فضلوا وأضلوا، مع سوء العاقبة، وقبح الآثار. وقد روى الحسن البصري رحمه الله قال رسول الله ﷺ: «**لا تزال هذه الأمة بخير تحت يد الله، وفي كنفه، ما لم يمال قراؤها أمراءها، ولم يُزَكِّ صلحاؤها فجارها، ولم يمار أخيارها أشرارها، فإذا فعلوا ذلك، رفع عنهم يده، ثم سلط عليهم جبابرتهم، فساموهم سوء العذاب، وضربهم بالفاقة والفقر، وملأ قلوبهم رعبا**».

صحيح أن الواجب؛ الأدب مع السلطان وغيره، إلا أنه لا ينبغي أن تزل قدم العالم المعلم مع السلطان فيما يخالف الدين، أو يخالف الحق، ويتبعه موافقة لرأيه لأنه رأى السلطان، ويوصي شيخنا الماوردي العالم بألا يتابع السلطان فيما يتبع فيه هواه وشهوته، ويتجنب الحق من أجل رأي السلطان، لأن العالم في هذه الحالة يمكن أن يضل ويضلل الناس المتبعين له، والواثقين فيه، وهذا يؤدي إلى سوء العاقبة، ووقوع الخلل في المجتمع، وقبح الآثار.

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

إن الآمر في النهاية يتعلق بقيادة العلم والمعلم للمجتمع، إن من الواجب عليه وفي نظر الماوردي أن لا يجابه السلطة ولا يواجهها، بل لا بد أن يتعامل معها بأسلوب العلم، فإذا ما مس الحاكم أمرا من أمور الدين أو الصالح العام فإن واجب العلم يلقي على عاتق المعلم العالم مسئولية عدم الاتباع، بل يلزمه بالنصح والإرشاد، وهنا تأتي الإحالة على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

سادسا : استمرارية التعلم وتعليم الكبار

وللماوردي آراء تتعلق باستمرارية التعلم، وتعلم الكبار، فهو لا يرى أي ضير في أن يتعلم الإنسان ما جهله، وإذا كان الإنسان لم ينل حظا من العلم في صغره فلا عيب عليه أن يطلبه وهو كبير السن، يقول الماوردي: « وربما امتنع الإنسان من طلب العلم لكبر سنه، واستحيائه من تقصيره في صغره، أن يتعلم في كبره، فرضيَ بالجهل أن يكون موسوما به، وآثره على العلم، أن يصير مبتدئا به، وهذا من خدع الجهل، وغرور الكسل، لأن العلم إذا كان فضيلة، فرغبة ذوي الأسنان فيه أولى، والابتداء بالفضيلة فضيلة، ولأن يكون شيخا متعلما أولى من أن يكون شيخا جاهلا »(١).

والواضح من كلام الماوردي أن التعلم في أي سن فضيلة، وهو في الكبر أفضل من الجهل، « اذ أن الصغير المتعلم أفضل من الكبير الجاهل، مهما كانت سنه، وجهل الصغير معذور، وعلمه محقور، فأما الكبير فالجهل به أقبح، ونقصه عليه أفصح، لأن علو السن إذا لم يكسبه فضلا، ولم يفده علما، وكانت أيامه في الجهل ماضية ومن الفضل خالية، كان الصغير أفضل منه »(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

وطلب العلم كما هو مهم في الصغر، فهو أيضا مهم في الكبر ومن فاته العلم في صغره، فلا ينبغي أن يفوته في الكبر، لما للعلم من فائدة للإنسان الصغير والكبير، وللمجتمع، ولأن يطلب الإنسان علما جَهِلَه في كبره، ويقضي بقية حياته فيه، ويدركه الموت على هذه الحال فإن هذا خير من أن يموت جاهلا أو قانعا بالجهل.

ويسوق الماوردي، أسباب امتناع الكبير عن طلب العلم، محللا إياها فيما يلي:

(١) العامل المادي:

ويتركز هذا العامل في انشغال الإنسان بالكسب، مما يؤدي إلى انصرافه عن طلب العلم والتماسه، يقول «وربما امتنع من طلب العلم لتعذر المادة، وشَغَلَهُ اكتسابها عن طلب العلم»[1].

إن الماوردي هنا يقرر تلك العلاقة الأكيدة بين الاهتمامات المادية والتعليم، إذ أن التربية لا تعتبر مسألة اهتمام بالعقل فقط، أو بالكتب والدراسات النظرية فقط، أو حتى بمجموع الأفكار المستقلة عن الاهتمامات المادية للإنسان، فهذه الأخيرة مؤثرة تماما في التربية والموقف التربوي، وإقبال الإنسان على طلب العلم، ولذا فإنه يعذر الإنسان المنصرف عن العلم والذي يعاني من هذه الناحية بالذات، فهذا لديه عذر، أما ذلك الإنسان الذي ينصرف عن الطلب بسبب الشره والشهوة التي تستعبده فليس له عذره، ورغم هذا، فإن هذا الإنسان المنشغل في طلب الرزق، ينبغي له أن يصرف للعلم حظا من وقته إذ أن وقته كله ليس اكتسابا، إذ «لا بد للمكتسب من أوقات استراحة، وأيام عطلة، ومَنْ صرف كل نفسه إلى الكسب حتى لم يترك

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩ .

لها فراغا إلى غيره، فهو من عبيد الدنيا، وأُسَراء الحرص»[1].

فهو إذن ينصح الإنسان بتنظيم وقته، بحيث يخصص جزءا من هذا الوقت لطلب العلم، لأن صرف النفس كليا إلى اكتساب الرزق، يجعل من الإنسان محبا للدنيا حبا أعمى زاهدا فيما سواها، وحريصا عليها حرصا زائدا، وهذا إلى جانب كونه مذموما بالنسبة للإنسان عامة، إلا أنه في نفس الوقت غير مرغوب فيه إسلاميا، وحبذا لو صُرِفَ فراغ الإنسان إلى طلب العلم، ويستشهد في هذا المجال بأحاديث نبوية تؤكد ما ذهب إليه[2].

(٢) صعوبة العلم:

وهذا سبب ثان يذكره الماوردي، ويرده إلى ظن طالب العلم في الكبر من صعوبته وبعد غايته، والخشية من قلة ذهنه، وبعد فطنته، ولكن الرجل يدفع هذا ويرده، بحيث لا يصبح عذرا للانصراف عن التعلم، ويسنده إلى الخوف والنقص من قبل هذا الإنسان، يقول «وهذا الظن اعتذار ذوي النقص، وخيفة أهل العجز، لأن الإخبار قبل الاختبار جهل، والخشية قبل الابتلاء عجز». ورغم أن هذا قد يكون صحيحا في بعض الأحيان، نظرا لتفاوت الأذهان وتفاضلها، وتفاضل الناس في العقول والقلوب والفطنة، فإنه لا يصح أن يكون صارفا عن العلم، إذ لا ينبغي لمن قل منها حظه أن ييأس من القليل، وإدراك اليسير الذي يخرج به من حد الجهالة، إلى أدنى مراتب التخصيص، فإن الماء مع لينه، يؤثر في صم الصخور، فكيف لا يؤثر المعلم الذكي في نفس راغب شهي، وطالب خلي، ولا سيما وطالب العلم مُعَان، قال النبي ﷺ: «**إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يطلب**»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

فليس للإنسان أن يظن في نفسه غباء أو قصورا عن درك العلم، لما يظنه من صعوبته لأن هذه الفكرة الظنية، أو القصور الذي يظنه في نفسه، لا يتصوره إلا ناقص عاجز، لذا فليعلم طالب العلم أنه معان وأن في قدرة المعلم أن يؤثر فيه، وبالتالي فإنه يسقط هذا السبب وليس أمام الإنسان من هذا النوع إلا أن يتوجه إلى العلم طالبا، مع الاستمرار في طلبه.

(٣) تصور أن العلم مرتبط بالفقر والحرمان:

وهذا تصور بعض الجاهلين بقدر العلم وأهميته، وهذا الصنف في طبعه نفرة من العلم وأهله وأدواته، ويصور الماوردي هذه الحال بقوله «وربما منع ذا الفاقة من طلب العلم، أن يصور في نفسه حرفة أهله، وتضايق الأمور مع الاشتغال به، حتى يَسِمَهم بالإدبار، ويتوسمهم بالحرمان»، ولذا فإن هؤلاء ينفرون من العلم والعلماء، ظنا منهم أن العلم مرتبط بضيق الأمور، إلا أن هؤلاء في الحقيقة محرومون، بل ويصل بهم الأمر إلى أن أحدهم «إن رأى محبرة تطير منها، وإن وجد كتابا أعرض عنه، وإن رأى متحليا بالعلم هرب منه، كأن لم ير عالما مقبلا، وجاهلا مدبرا»[1] وهكذا يصل الأمر بهؤلاء إلى حد كره العلم وأدواته، فضلا عن كره العلماء، وهذا راجع إلى فساد الذوق والنفس لدى هؤلاء وانحراف تصوراتهم، ولذا فإن ضلالهم مستحكم، ورشادهم مستبعد، والأمل مفقود فيهم، ولذا فإن كلامهم مردود تماما، ويدفع الماوردي هذه الآراء الكاذبة الفاسدة، وخاصة ربط العلم والتعليم بالضيق والحرمان، بقوله: «ولو فتشت في أحوال العلماء والعقلاء، مع قلتهم، لوجدت الإقبال في أكثرهم، ولو اختبرت أمور الجهال والحُمْق مع كثرتهم، لوجدت الحرمان في أكثرهم، وإنما يصير ذو الحال الواسعة منهم ملحوظا مشتهرا، لأن حظه عجب، وإقباله مستغرب، كما أن حرمان العاقل المجرب غريب،

(١) المرجع السابق، ص ٥٠.

وإقلاله عجيب » والأمر بهذا الشكل أدق من أن يفهمه هؤلاء، وأعظم من أن يدركوه.

فهذه إذن ثلاثة أسباب تحوش الكبير عن طلب العلم، وتمنع العالم من استمرار تعلمه وزيادته، وهي وجهة نظر الرجل فيما يتعلق باستمرارية التعلم وتعليم الكبار، ومن فاته حظ التعليم أو حظ من التعليم، ورغم هذا فإن الرجل لا يعذر من طلب العلم، ولا يفرط فيه، إذ لا بد من الطلب مهما كان الأمر ومهما كانت الأحوال، ومهما طال عمر الإنسان أو تفرعت به الحياة، أليس هذا تعبيرا عن روح الإسلام الذي ينص على أن العلم ضرورة وطلبه باستمرار فريضة.

وربما كان الرجل معبرا عن ظروف عصره وأحواله، وقد رأى انصراف الناس عن العلم وطلبه، وهذا فرض، فأراد أن يزيل الغموض واللبس والإيهام والانصراف، إذ لا يليق بإنسان مؤمن أن يقف موقف المنصرف عن العلم وطلبه إلى الدنيا، وطلب الكسب انصرافا مطلقا، ويحصل المال ويجمعه حرصا وشهوة، ففي هذا إخلال بنظام الحياة، وكما أن طلب الكسب والرزق والمال فريضة، فإن طلب العلم فريضة، ولذا قال من قال « طلب الكسب فريضة على كل مسلم، كما أن طلب العلم فريضة »[1] وهذه الفريضة لا تسقط إلا بارتفاع التكليف عن الإنسان وأوجه ارتفاعه معروفة. إذن لا بد من طلب العلم والاستمرار في طلبه، لأنه من أفضل أنواع العبادات، ولا يسقطه توهم القاصرين، أو عجز العاجزين.

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني: الكسب ـ (تحقيق وتقديم د. سهيل زكار) ـ دمشق ـ ١٩٨٠، ص٣٢.

«خاتمة»

هذه قراءة تربوية في أحد منتجات مفكرينا المسلمين، الذين خلفوا لنا تراثا فكريا واضح القسمات، قرأناها وقدمناها لا لنقول إنه يجب تطبيق هذه الأفكار، بقضها وقضيضها كما يقولون، وكما وردت في فكر هذا المفكر، ولا لنقول إنها تتطابق مع دراسات العصر، بل وسبقت إلى الوصول لأمور يتناولها المعاصرون، لم يكن هذا هدفنا، ولكن كان الهدف منذ البداية يتلخص في أمرين اثنين:

الأول: أن تراثنا الفكري ما زال محتاجا إلى قراءة واعية عميقة، لاستبطان كافة جوانبه، وفهم نواحيه، ومكوناته، ومنطلقاته، ومعطياته ليكون اجتهادنا بعد ذلك وصلا لأصول ما زالت تدخل في مكوناتنا، ومكنون ضمائرنا وأسرارنا، وليأتي هذا الاجتهاد بناء على أساس من الأصالة، حفاظا على روح أصيل ميزنا، ونود إذكاءه والاهتمام به.

الثاني: في سبيل إعادة الوعي بالذات، لا بد لنا من الفهم الجيد المتمعن الدقيق، ولن يتم هذا ويحدث إلا إذا وعينا تماما جذور ثقافتنا وحضارتنا وفكرنا، والإبداعات التي قدمت، والاجتهادات التي تمت، إن إعادة الوعي بالذات ـ تربويا ـ يسهم لا شك في الوعي بالذات الحضارية الكلية، وذلك لمعاودة المسيرة المباركة، من أجل هذا قدمنا ما بين الأيدي الآن.

ويمكن بعد ذلك وفي إطار هذين الهدفين، أن نؤكد الأمور والجوانب التالية، التي تثبت في ضوء هذه القراءة، أو بالأصح الدراسة:

(١) إن الخلفية الثقافية والاجتماعية لها دورها البارز والمهم في التجارب الإنسانية الفكرية وغيرها، والدراسات التي تنمو في الجو الإسلامي، بمعطياته إنما نتأثر حتما بهذه الخلفية الفكرية والثقافية الإسلامية، ويعكس هذا كتابات الماوردي، وكتابه الذي بين أيدينا وما يحتويه من أفكار يقدم أوضح البراهين على هذه النتيجة.

(٢) إن الكتابات التربوية، والأفكار التربوية والتعليمية لدى المفكرين المسلمين، ربما تأتي منفصلة، وربما تأتي منبثة في الفكر، وفي ثناياه، سواء كان هذا في كتب الفقه، أو الأخلاق، أو الفلسفة وغيرها، وفي كل الأحوال فهي تحتاج إلى قراءة متمعنة واعية، ورب فكرة لا يظن تأثيرها أو مساهمتها في الفكر التربوي، ولكنها في الحقيقة تمس جوهر هذا الفكر وتؤثر فيه كثيرا، بل وربما تكون من الأفكار البارزة في تيار الفكر التربوي العام.

(٣) إن ما ورد في فكر الماوردي من أفكار تربوية، يسهم في دفع التيار الفكري التربوي العام، ولكن الرجل مثله مثل كثير من المفكرين المسلمين لم ينل حظا كافيا من العناية في هذا الجانب، وكثير من المفكرين يحتاجون الى دراسات واعية لكشف الجوانب التربوية الكثيرة التي يمكن أن تسهم كثيرا في توضيح جوانب النظرية التربوية الإسلامية في تطبيقاتها الزمنية والاجتماعية، والمكانية، ولمثل هذا لا تكفي مجرد القراءة السطحية، في محاولة للانتساب إلى التراث.

(٤) إن فكر الماوردي تتكشف فيه جوانب أصيلة، تعكس تماما الروح الإسلامي العربي، الذي نفتقده في كثير من جوانب حياتنا، ولا نزال

نفتقده إلى أن نؤكده في جوانب حياتنا كلها، ويظهر هذا جيدا في تناوله الأصولي الواضح والبين للمجتمع والإنسان، والتعلم وغير ذلك، وهو تكامل اتجاه وسطي واضح، وفي نفس الوقت، فإن هذا الفكر يعكس بوضوح سمات العصر الذي عاش فيه، لذا يمكن القول بأن فكر الماوردي والماوردي نفسه لم يكن مستلب الفكر، ولا مقلدا، بل كان مبتكرا ومبدعا، في ظروف عصره، وما زلنا في حاجة إلى هذه الروح الأصيلة المبدعة.

(٥) إن الرجل كما قلنا يعكس روح عصره، ذلك العصر الذي عرف علوما جديدة ودخيلة، وفي نفس الوقت يعكس روح الإسلام، فلا تعارض لديه بين المعقول والمنقول، فالعقل يهتدي بالشرع ويفهمه ويستوعبه، والشرع لن يستبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس، والشرع هو كالبناء، ونلمس هذا في حرية الإنسان، والطبيعة الإنسانية، والمجتمع وغير ذلك، إن فكر الرجل يعكس اتجاها أساسيا في الفكر العربي الإسلامي، الاتجاه الأصيل، وهو اتجاه معبر عن المدرسة الاجتماعية الفقهية (السياسية) وهو ما تواصل بعد ذلك في مفكرين مسلمين كثيرين، معبرين عن الروح الإسلامي المتصل، كما تمثل ـ مثلا ـ عند ابن خلدون، وغيره.

(٦) وقراءة الفكر التربوي، أو بالأصح الفكر الإسلامي في اتجاهه التربوي، يعني قراءة ما بين السطور، في الجذور التربوية الثقافية، المكونة لثقافتنا، ولحضارتنا ولشخصيتنا، فالفكر والعلم تواصل واستمرار أو كما قيل، ولأهمية هذا للتأصيل وتأكيد الوعي الفكري والتربوي فإنه من اللازم والضروري إجراء مراجعة شاملة، وقراءة واعية لهذه الاجتهادات المرتكزة على أصول مجتمعاتنا، وثقافتنا وحضارتنا، وطبيعة شخصيتنا،

سواء ما اتصل منه بالماضي أو الحاضر، ولكن بشرط أساسي هو توافر المنهجية والأدوات وطرق التحليل السليمة، ولا عيب علينا أن نقرأ هذه الاجتهادات من داخلها لا من خارجها، ونتبنى نفس المصطلحات الأساسية في هذه الاجتهادات، وبطرق تحليلية منظمة، أما قراءته بعيون الآخرين، وطرق تحليلهم الناتجة عن مجتمع آخر، فهذا غير مطلوب، وإن استعين به، فهذه الطرق إنما هي محصلة ظروف خاصة لمجتمعات أخرى، وترتكز على جذور ثقافية مغايرة، وربما يصل الأمر إذا احتكمنا إليه أن نخرج عن قصد هذه الاجتهادات، وعن الهدف المنشود من وراء القراءة الجيدة لها، بل وربما نشوهها تماما.

(٧) ليس من اللازم والضروري لنا ـ اطلاقا ـ حين نقرأ ونحلل ونحتكم ونقيس أن نتعسف أو نسرف في التأويل والتوفيق بين القديم والجديد، أو حتى نعقد المقارنات بين هذا القديم والحديث، لأن هذا يوصلنا إلى تزييف القديم أو تزييف الحديث، لأننا نسرف إما في جانب هذا أو ذاك، كل على حساب الآخر، والمهم ـ إذن ـ دراسة الماضي في ظروفه التي انعكست عليه وكما تركه لنا الأوائل، استفادة بما فيه لتحسين ظروف الحاضر والمستقبل.

(٨) إن هناك الكثير من الأفكار والجوانب لدى الماوردي وغيره تحتاج إلى توسع في الدراسة، وتدقيق في القراءة، فالإنتاج والاجتهادات في هذا المجال كثيرة لا تعد ولا تحصى، وقد تكون لمفكرين غير محترفين للكتابة في التربية ولكن كما يعبر البعض، إن كل مفكر وأديب في ثقافتنا له وجهة نظر أبدعها وانطلق منها في طبيعة الإنسان والمعرفة والأخلاق والسلوك البشري، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وهذا يصلح للدرس والتحليل التربوي، بحيث لا تقتصر دراسات الفكر التربوي

الإسلامي على شخصيات بعينها اشتهرت بالتربية، وبهذا يتسع المجال، ويتسع الفهم لأصول وجذور تربيتنا.

(٩) لا ينبغي الوقوف عند ما توصل إليه القدماء، وترديده، لأن هذا يحول دون استمرارية الأصالة المجددة والمبتكرة، بل لا بد من التوصل إلى جديد، بعد الدراسة والتحليل العميق، وربما يأخذ هذا بعض الوقت، ولكنه في عمومه خير، وأحسن من التضاربات الصارخة التي يعيشها الفكر التربوي العربي الإسلامي المعاصر، وربما يسهم هذا في النهاية في بناء نظرية تربوية تعكس روحها المميز، والتي نحن في أشد الحاجة إليها.

وإني بعد هذا لا أعتقد الكمال في هذا العمل البسيط، ولكن أعلم أن فيه من الهنات والهفوات ما قد يلاحظه القارىء وربما يكون هنا خطأ في الاجتهادات أو التفسيرات، ولكن عذري أمامه أنه لو أراد كاتب أو باحث أن يخرج للناس كتابا يخلو من كل نقص وهفوة، لما أدرك هذا، ولبعدت الشقة، ولما أخرج للناس شيئا، ولا كمال إلا للكتاب الموحى به.. القرآن.. لذا فإني ألتمس العذر بعد هذا في كل ما يلحظه القارىء..

وعلى الله قصد السبيل.

المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ القاهرة ـ ١٣٥٢ هـ. (الجزء السابع).

(٣) ابن الجوزى: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ـ الطبعة الأولى ـ الجزء السابع ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الدكن ـ ١٣٥٧ هـ.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ـ الجزء الثامن ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الدكن ـ ١٣٥٧ هـ.

(٥) ابن حزم الأندلسي: الفصل بين الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الرابع ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ م.

(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان ـ الجزء الثاني ـ النهضة المصرية ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

(٧) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٠ م.

(٨) ابن منظور: لسان العرب ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الجزء الأول (بدون).

(٩) ابن منظور: لسان العرب ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الجزء الرابع (بدون).

(١٠) ابن منظور: لسان العرب ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الجزء الخامس (بدون).

(١١) أبو الحسن البصري الماوردي: أدب الدنيا والدين (تحقيق مصطفى السقا) ـ الطبعة الرابعة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

(١٢) أبو الحسن البصري الماوردي: أدب القاضي (تحقيق د. محي هلال السرحان) بغداد ـ ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.

(١٣) أبو الحسن البصري الماوردي: الأحكام السلطانية ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ١٩٠٩ م.

(١٤) أبو الحسن البصري الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر (تحقيق د. محي هلال السرحان) ـ بيروت ـ ١٩٨٣ م.

(١٥) أبو الحسن البصري الماوردي: كتاب الوزارة (تحقيق د. محمد سليمان داود، وفؤاد عبد المنعم) دار الجامعات المصرية ـ الاسكندرية ـ ١٩٧٦ م.

(١٦) أبو القاسم هبة الله بن الحسن ابن منصور الطبري اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة (تحقيق د. أحمد سعد حمدان) ـ الجزء الأول والثاني ـ دار طيبة ـ الرياض ـ (بدون تاريخ).

(١٧) أبو المعالي عبد الملك عبد الله الجويني: البرهان في أصول الفقه (تحقيق د. عبد العظيم الديب) ـ الطبعة الثانية ـ

الجزء الأول ـ دار الأنصار ـ القاهرة ـ ١٤٠٠ هـ .

(١٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : جامع البيان من تأويل أي القرآن ـ الجزء التاسع عشر ـ طبعة ثالثة البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٨٨ هـ .

(١٩) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي : كتاب أصول الدين ـ الطبعة الثالثة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

(٢٠) أحمد بن قدامة المقدسي : مختصر منهاج القاصدين ـ دار التراث العربي ـ القاهرة ـ ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨١ م .

(٢١) د . أحمد حسن عبيد : فلسفة النظام التعليمي وبنية السياسة التربوية ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ م .

(٢٢) أحمد عبد الغفور عطار : آداب المتعلمين ورسائل أخرى في التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ـ ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م .

(٢٣) د . أحمد عزت راجح : أصول علم النفس ـ الطبعة الثانية ـ المكتب المصري الحديث ـ القاهرة ـ ١٩٧٠ م .

(٢٤) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ الجزء الأول ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ

١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م.

(٢٥) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح - المجلد الرابع - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٢٦) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح - المجلد السادس - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٢٧) د. أكرم ضياء العمري: موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد الطبعة الأولى - دار القلم - بيروت - ١٣٨٥ هـ - ١٩٧٥ م.

(٢٨) الجهشياری: الوزراء والكتاب - مطبعة الحلبي - القاهرة - (بدون تاريخ).

(٢٩) الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية - الجزء الحادي عشر - الطبعة الثامنة - بيروت - ١٩٧٧ م.

(٣٠) الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية - الجزء الثاني عشر - الطبعة الثانية - بيروت - ١٩٧٧ م.

(٣١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد - المجلد الثاني عشر - دار الكتاب العربي - بيروت (بدون تاريخ)

(٣٢) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني) - دار المعرفة - بيروت - (بدون تاريخ).

(٣٣) الزركلي: الأعلام - المجلد الخامس - الطبعة الثالثة - بيروت (بدون تاريخ).

(٣٤) الفيروز آبادي: طبقات الفقهاء - بغداد - ١٣٥٦ هـ.

(٣٥) القشيري: الرسالة القشيرية - الجزء الأول - القاهرة - (بدون تاريخ).

(٣٦) أويس وفابن محمد بن خليل بن داود الأزرنجاني: منهاج اليقين شرح كتاب أدب الدنيا والدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

(٣٧) برتراند راسل: التربية والنظام الاجتماعي (ترجمة سمير عبده) ـ الطبعة الثانية ـ دار الحياة ـ بيروت ـ ١٩٧٨ م.

(٣٨) بطرس البستاني: محيط المحيط ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ ١٩٧٧ م.

(٣٩) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية ـ الجزء الثالث ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

(٤٠) جلبرت هايت: فن التعليم ـ (ترجمة ومراجعة محمد فريد أبو حديد) ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٦ م.

(٤١) حازم مشتاق: الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية (نظرته السياسية في ضوء بيئته التاريخية) ـ الطبعة العربية ـ بغداد ـ ١٩٧٠ م.

(٤٢) د. حسان محمد حسان، و د. نادية جمال الدين: مدارس التربية في الحضارة الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م.

(٤٣) د. حسان محمد حسان: «ملامح الفكر التربوي عند أبي حيان التوحيدي» ـ مجلة التربية الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز ـ المدينة المنورة ـ العدد الأول المحرم ١٤٠٣ هـ ـ

١٩٨٢ م.

(٤٤) حسن إبراهيم عبد العال: أصول تربية الطفل في الإسلام - رسالة دكتوراه غير منشورة - جامعة طنطا - كلية التربية - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨١ م.

(٤٥) حسن إبراهيم عبد العال: التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري - رقم (١) من (مكتبة التربية الإسلامية) إشراف د. إبراهيم عصمت مطاوع، و د. عبد الغني عبود، تقديم د. عبد الغني عبود - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٨٠ م.

(٤٦) حسن إبراهيم عبد العال: «المعلم في الفكر التربوي عند الإمام النووي» - **مجلة مركز البحوث بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية** - العدد الثاني - المحرم ١٤٠٤ هـ - أكتوبر ١٩٨٣ م..

(٤٧) حسني زينة: العقل عند المعتزلة - الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

(٤٨) خليل طوطح: التربية عند العرب - المطبعة التجارية بالقدس - ١٩٣٥ م.

(٤٩) د. رشدي فكار: نظرات للإنسان والمجتمع من خلال القرن الرابع عشر الهجري - الطبعة الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠١ هـ.

(٥٠) رونيه أوبير: التربية العامة (ترجمة د. عبد الله عبد

الدايم) ـ الطبعة الرابعة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٩ م.

(٥١) زكي الدين شعبان: أصول الفقه ـ الطبعة الثانية ـ مطابع دار الكتب ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٧١ م.

(٥٢) سارنوف أ. مدنيك وآخرون: التعلم (ترجمة د. محمد عماد الدين إسماعيل) ـ دار الشروق ـ بيروت ـ القاهرة ـ ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م.

(٥٣) د. سعيد إسماعيل علي: التصور النبوي للشخصية السوية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

(٥٤) د. سعيد إسماعيل علي وآخرون: دراسات في فلسفة التربية ـ عالم الكتب ـ ١٩٨١ م.

(٥٥) سعيد بن سعيد: الفقه والسياسة (دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي) ـ الطبعة الأولى ـ دار الحداثة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨١ م.

(٥٦) د. سيد أحمد عثمان، ود. أنور محمد الشرقاوي: التعلم وتطبيقاته ـ الطبعة الثانية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٨ م.

(٥٧) د. سيد أحمد عثمان: التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ م.

(٥٨) د. سيد أحمد عثمان: المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٣٩٩ هـ ـ

١٩٧٩ م.

(٥٩) د. سيد أحمد عثمان: بهجة التعلم ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م.

(٦٠) د. شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

(٦١) د. صلاح الدين بسيوني رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ ١٩٨٣ م.

(٦٢) د. عبد الحميد إبراهيم: الوسيطة العربية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٧٩ م.

(٦٣) عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ـ الجزء الثالث ـ مكتبة القدس ـ مصر ـ ١٣٥٠ هـ.

(٦٤) د. عبد الغني عبود: الملامح العامة للمجتمع الإسلامي ـ الكتاب التاسع من سلسلة الإسلام وتحديات العصر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٨٠ م.

(٦٥) د. عبد الغني عبود: ديناميات المجتمع الإسلامي ـ الكتاب العاشر من سلسلة الإسلام وتحديات العصر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٨٠ م.

(٦٦) د. عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.

(٦٧) عبد الله العروي: مفهوم الدولة ـ الطبعة الثانية ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ـ

١٩٨٣ م.

(٦٨) د. عبد المجيد أبو الفتوح بدوي: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد ـ الطبعة الأولى ـ عالم المعرفة ـ السعودية ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(٦٩) د. عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة ـ الطبعة الثالثة ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٧ م.

(٧٠) علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ ١٩٧٨ م.

(٧١) د. علي عبد الواحد وافى: الوراثة والبيئة ـ الطبعة الثالثة عكاظ ـ السعودية ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(٧١) د. علي عبد الواحد وافي: الوراثة والبيئة ـ الطبعة الثالثة عكاظ ـ السعودية ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(٧٢) د. عمر محمد التومي الشيباني: «إعداد المعلم وأثره في تطبيق منهج التربية الإسلامية» بحث مقدم لندوة أسس التربية الإسلامية ـ مكة المكرمة ـ ١١ ـ ١٤٠٠/٦/١٦ هـ.

(٧٣) د. عمر محمد التومي الشيباني: فلسفة التربية الإسلامية ـ الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ١٩٧٦ م.

(٧٤) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي ـ رقم (٣) من عالم المعرفة ـ الكويت ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

(٧٥) د. فردريك ألكين وجيرالد هاندل: الطفل والمجتمع (ترجمة د. محمد سمير حسانين) ـ الطبعة الأولى ـ طنطا ـ ١٩٧٦ م.

(٧٦) د. فكري حسن ريان: المناهج الدراسية ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٢ م.

(٧٧) د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ١٩٧٩ م.

(٧٨) فوس (ب. م.): آفاق جديدة في علم النفس (ترجمة د. فؤاد أبو حطب) ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٢ م.

(٧٩) فيليب فينكس: فلسفة التربية (ترجمة د. محمد لبيب النجيحي) ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ م.

(٨٠) د. ماجد الكيلاني: تطور مفهوم النظرية التربوية ـ الطبعة الثانية ـ عمان ـ الأردن ـ ١٩٨٣ م.

(٨١) محمد أبو زهرة: «أبو الحسن البصري الماوردي» ـ **العربي** ـ الكويت ـ العدد (٧٦) مارس ١٩٦٥ م.

(٨٢) محمد أحمد سلامة: علم النفس الاجتماعي ـ الجزء الأول ـ أصول النظرية ـ طنطا ـ مصر ـ ١٩٧٩ م.

(٨٣) د. محمد الهادي عفيفي: في أصول التربية (الأصول الثقافية

للتربية) ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ م.

(٨٤) د. محمد الهادي عفيفي: الأصول الفلسفية للتربية ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ م.

(٨٥) د. محمد سليمان داود، وفؤاد عبد المنعم: الإمام أبو الحسن البصري الماوردي ـ مؤسسة الشباب الجامعية ـ الأسكندرية ـ ١٩٧٨ م.

(٨٦) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ـ الطبعة الأولى ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م.

(٨٧) د. محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(٨٨) د. محمد لبيب النجيحي: الأسس الاجتماعية للتربية ـ الطبعة السابعة ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٨ م.

(٨٩) محمد ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م.

(٩٠) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة ـ ١٩٨٠ م.

(٩١) د. محمد مصطفى زيدان: الدوافع والانفعالات ـ الطبعة الأولى ـ

عكاظ - السعودية - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٩٢) د. محمد منير مرسي: فلسفة التربية - اتجاهاتها ومدارسها - عالم الكتب - القاهرة - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٩٣) د. محمد نبيل السمالوطي: الدين والبناء العائلي - طبعة أولى - دار الشروق - جدة - السعودية - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨١ م.

(٩٤) د. محمد نبيل السمالوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع - الطبعة الأولى - دار الشروق - جدة - السعودية - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨١ م.

(٩٥) د. محمود قاسم: في النفس والعقل عند فلاسفة الإسلام والإغريق - الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٥.

(٩٦) د. مصطفى عبد الواحد: المجتمع الإسلامي - الطبعة الثالثة - دار البيان العربي بجدة - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

(٩٧) د. منير الدين أحمد: تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري (ترجمة وتلخيص وتعليق د. سامي الصقار) - دار المريخ - السعودية - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٩٨) د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية - الطبعة الثالثة - بيروت - ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

(٩٩) د. نادية جمال الدين: فلسفة التربية عند إخوان الصفاء - القاهرة - ١٩٨٣ م.

(١٠٠) هاملتون جب: نظرية الماوردي في الخلافة - نظرات في النظرية السنية للخلافة - منشورتان ضمن دراسات في حضارة الإسلام (ترجمة إحسان عباس - محمد يوسف نجم - الطبعة الثانية - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧٤ م.

(١٠١) ياقوت الحموي: معجم الأدباء (تحقيق فريد الرفاعي) - الجزء الخامس - القاهرة - ١٣٩٦ هـ.

(١٠٢) يوسف أبيش: نصوص في الفكر السياسي الإسلامي (الإمامة عند السنة) - دار الطليعة - بيروت - ١٩٦٦ م.

(١٠٣) د. يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام - الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة (بدون تاريخ).

الفهرس

تقديم الدكتور عبد الغني عبود ٩
مقدمة المؤلف ١٧

الفصل الأول: أبو الحسن البصري الماوردي

تمهيد ٢٩
أولا : عصر الماوردي ٣١
ـ البيئة السياسية ٣١
ـ البيئة الاجتماعية والاقتصادية ٣٦
ـ البيئة العلمية ٤٠
ثانيا : أبو الحسن الماوردي ٥٤
ـ من هو ؟ ٥٤
ـ أخلاقه ٥٦
ثالثا : فكر أبو الحسن الماوردي ٥٩
ـ شيوخه ٥٩
ـ تلاميذه ٦١
ـ شخصيته العلمية ومؤلفاته ٦١
ـ الفكر العام للماوردي، وموقعه في تيار الفكر الإسلامي ٦٥

- الفكر التربوي للماوردي ٧١
- كتاب أدب الدنيا والدين وقيمته التربوية ٧٤

الفصل الثاني: التكليف في فكر الماوردي :

تمهيد ٨٥
أولا : معنى التكليف ٨٨
ثانيا : ضرورة التكليف ٩٥
ثالثا : أساس التكليف ٩٨
رابعا : مصادر التكليف ١٠١
خامسا : عناصر التكليف ١٠٥
سادسا : أدوات إتمام التكليف ١١٦
سابعا : ضمان التكليف ١١٩
ثامنا : أحوال الناس من حيث استجابتهم لداعي التكليف ١٢٥
خاتمة ١٢٩

الفصل الثالث: الإنسان في فكر الماوردي

تمهيد ١٣٥
١ - ما الإنسان ١٣٧
٢ - الاستعدادات الفطرية في الإنسان ١٣٩
٣ - مكونات الذات الإنسانية ١٤٦
أ - العقل ١٤٧
ب - النفس ١٥٢
جـ - الجسم ١٥٤
د - القلب ١٥٧

٤ ـ الجبر والاختيار ١٦٠
٥ ـ الفردية والجماعية ١٦٩
خاتمة ١٧٣

الفصل الرابع: المعرفة في فكر الماوردي

تمهيد ١٧٩
١ ـ طبيعة المعرفة ١٨٢
٢ ـ إمكانية المعرفة ١٨٤
٣ ـ مصادر المعرفة ١٨٦
٤ ـ طرق المعرفة ووسائلها ١٩٣
ـ خاتمة ٢٠٥

الفصل الخامس: الأخلاق في فكر الماوردي

تمهيد ٢٠٩
١ ـ ماهية الخلق ٢١١
٢ ـ الأخلاق غريزية ومكتسبة ٢١٤
٣ ـ الإنسان الفاضل ٢١٥
٤ ـ الإرادة وأفعالها ٢١٩
٥ ـ محددات الاختيار الأخلاقي ٢٢١
٦ ـ قواعد السلوك الأخلاقي ٢٢٧
٧ ـ مكارم الأخلاق ٢٣٠
أ ـ المكارم العامة ٢٣٠
ب ـ المكارم الخاصة أو النسبية ٢٣٨
خاتمة ٢٥٨

الفصل السادس: المجتمع والعلاقات الاجتماعية في فكر الماوردي

تمهيد ٢٦١

١ ـ حاجة الإنسان للاجتماع ٢٦٤

٢ ـ الأصول والقواعد التي يتم بها انتظام الحياة في المجتمع ٢٦٧

أ ـ الدين ٢٦٧

ب ـ السلطة السياسية ٢٧٠

جـ ـ العدل الشامل ٢٧٧

د ـ الأمن العام ٢٨٣

هـ ـ الخصب ٢٨٧

و ـ الأمل ٢٨٩

٣ ـ أسس العلاقات الاجتماعية والمسئولية ٢٩٤

أ ـ الألفة الجامعة ٢٩٦

أسباب الألفة ٢٩٧

ب ـ المادة الكافية ٣١٥

خاتمة ٣٢٥

الفصل السابع: أهداف التربية عند الماوردي

تمهيد ٣٣١

أولا : ماهية التربية ٣٣٥

ثانيا : العوامل المؤثرة في التربية ٣٤٢

ـ العوامل الفطرية ٣٤٢

ـ العوامل الاجتماعية ٣٤٥

ثالثا : أهداف التربية ٣٥١

ـ إعداد الإنسان لقبول التكليف ٣٥٦

ـ التربية العقلية ٣٥٧
ـ التربية النفسية (الأخلاقية) ٣٥٨
ـ صلاح أمور الدنيا والآخرة ٣٥٩
خاتمة ٣٦٢

الفصل الثامن: التعليم والتعلم عند الماوردي

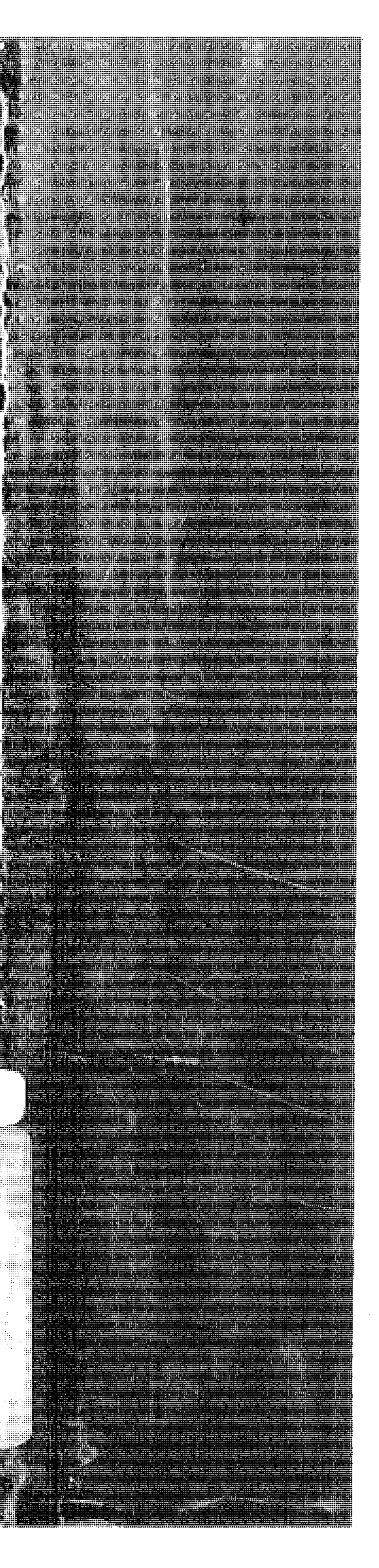
تمهيد ٣٦٥
أولا : أهمية العلم والعلماء ٣٦٦
ثانيا : تقسيمات العلوم والمناهج ٣٧١
ثالثا : عوامل مؤثرة في التعليم والتعلم ٣٧٦
ـ شروط وعوامل تتصل بالمتعلم ٣٧٧
ـ شروط وعوامل تتصل بالتعلم ٣٩٠
رابعا : صلة المتعلم بالمعلم ٤٠١
خامسا : خصائص المعلم الجيد ٤٠٧
سادسا : استمرارية التعلم ٤٣٥
خاتمة ٤٤٠

المصادر والمراجع ٤٤٥

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٢٦٩ / ٨٩

الترقيم الدولى ٨ ـ ٤٤ ـ ١٤٢٢ ـ ٩٧٧

مطابع الوفاء ـ المنصورة
شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب
ت . ٣٤٠٧٢١ - ص.ب ٢٣٠
تلكس . ٢٤٠٠٤ DWFA UN



هذا الكتاب

* الحديث عن مناهج التربية - لوقت قريب - كان يعتبر حكرا على المفكرين الغربيين ، وكانت المناهج التى تدرّس فى هذا المجال - فى مؤسساتنا العلمية - إنما تُستقى من هذه المناهج الغربية ؛ نظراً لأن القائمين على هذا المجال - لدينا - قد تربوا عليها ، وتشبعوا بها ، وما كلفوا أنفسهم عناء البحث والتنقيب فى تراثهم الإسلامى ، وإنما رضوا بهذه التبعية التى فرضوها على أنفسهم ، أو فرضت عليهم .

* ظل الحال هكذا إلى أن كانت الصحوة الإسلامية فى عالمنا الإسلامى ، والتى عمت جميع المجالات ، وكان من بينها - فى مؤسساتنا العلمية - المجال التربوى ، فقيّض الله له علماء ومفكرين مخلصين لدينهم ، استطاعوا بالبحث والتنقيب فى تراثنا الإسلامى أن يؤصلوا للمنهج التربوى لدى مفكرى الإسلام القدامى ، فأخرجوه فى ثوب جديد ، بلغة ومنهجية تتناسب والعصر الحديث .

* وتعتبر هذه الدراسة - لأحد الرواد المعاصرين فى هذا المجال - عملا علميا ، فيها كثير من الجهد والأفكار ، بل فيها إضافةجديدة ، خاصة فى اعتبار « التكليف » مدخلا من مداخل التربية الإسلامية ، وغير ذلك من أفكار تربوية عند « الماوردى » ، والذى استطاع المؤلف من خلال تحليله لكتابه « أدب الدنيا والدين » أن يبرزها ، ويصل إلى نسق متكامل عن التربية عند المفكر المسلم « الماوردى » كنموذج للمفكرين الإسلاميين فى المجال التربوى .

* ودار الوفاء إذ تقدم هذه الدراسة الجادة فى هذا المجال الحيوى تسأل الله أن يبلغ بها القصد .

الناشر



دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة ش.م.م

الإدارة والمطابع : المنصورة ش الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب

ت : ٢٤٢٧٧٢١ / ٢٥٦١٢٢٠ / ٢٥٦١٢٣٠

المكتبة : أمام كلية الطب ت: ٢٤٧٤٢٣ ص . ب : ٢٣٠ تلكس DWFA UN 24004

تطلب جميع منشوراتنا من :



دار النشر للجامعات المصرية - مكتبة الوفاء

٤١ ش شريف ت : ٣٩٢١٩٩٧ / ٣٩٣٤٦٠٦